المدرسة الفلسفية فى الإسلام بين المشائية والإشراقية

أ.د. محمد إبراهيم الفيومى

رئيس قسم الإجتماع والفلسفة – كلية الآداب – جامعة السلطان قابوس – مسقط

المدرسة الفلسفية فى الإسلام

بين المشائية والإشراقية

مقدمة

هذه ملاحظات على المدرسة الفلسفية الإلهية فى الإسلام ، يدور مركزها حولها ولا شك فى أن عمل المدرسة فى المنطقة الإسلامية تكامل على مراحل :

(١) مرحلة تهيئة الذهن للتراث الوافد وتكفل بها الكندى ، ونقلة التراث المترجمون .

(٢) مرحلة التراث الفلسفى مع وحدة الحقيقة الدينية وتلك كانت مرحلة الفارابى .

(٣) مرحلة ثنائية التراث اليونانى والإشراقى (المشرقى) وما بينهما من اختلافات وتلك محاولات ابن سينا .

هذه المراحل الثلاث صنعت مدرسة فلسفية تبنت تلك المراحل فى إطار فلسفى عام مركب مما وفد من التراث ومن الفكر الإسلامى . ومازالت الساحة الفكرية تتردد بين انتمائين : انتماء إلى الغرب وانتماء إلى الشرق ، اتجاهين يتنازعان الاختيار بين هذا وذاك ، وذلك على خلاف ما صنعته المدرسة الفلسفية فى الإسلام فلقد كانت مدرسته تقدم أصولاً فكرية وروافد ثقافية لبناء نظام فكرى متكامل فى المنطقة الإسلامية من غير تنازع فى الانتماء . تعامل هذا النظام الفكرى الفلسفى مع قضايا العقل والوحى متعاونان فى بناء الحضارة الإسلامية للإنسان بمعنى أنه لما كان الإنسان لا يستطيع الاكتفاء بذاته في تحصيل مطالبه على مختلف تنوعها ومستواها من مطالبه المادية إلى مطالبه الفكرية كان فى حاجة إلى معين يعينه فى كافة أحواله وشئونه على استيفاء مطالبه .

* فمطلبه المادى يحتاج فيه إلى معين .
* ومطلبه الفكرى يحتاج فيه إلى معين .

ويرتبط جانب المعرفة فى الإنسان بوسائل تساعده على تنمية المعرفة . وتنوعت وسائلها فهناك الحواس : وسيلة من وسائل تحصيل المعرفة ، وهناك العقل : وسيلة من وسائل المعرفة ، وإذا كان فى تنوع الوسائل دلائل تؤكد قوة المعرفة فى الإنسان ، فإنها فى الوقت نفسه تفيد أن المعرفة الإنسانية مقيدة بوسائلها ولكل نوع ما يخصه من قضايا .

ورغم تنوعها فإن الإنسان لا يستطيع بها استيفاء جميع مطالبه الفكرية ؛ لأن ميادين الفكر متنوعة تنوعاً يزيد على تنوع وسائل المعرفة فى الإنسان ، فهو يفكر فى شئون الله ، وشئون نفسه ، وما يحيط به من الطبيعة ، وما يربطه بالزمن حاضره ، ومستقبله ، وماضيه .

أما العقل ووسائله فلا يستطيع أن يوصلنا إلى كل ميادين المعرفة السابقة فقد يستطيع العقل مع مخابر التجربة الوصول إلى بعض تلك الحقائق التى تخضع للتجربة .

كذلك عندما يفكر الإنسان فى الله ، أو عندما يفكر فى العلاقة بين جسمه، ونفسه ، لا يستطيع أن يصل بعقله إلى حلول جادة . لذلك قلنا : إن ما عددناه وسائل مقوية لما كانت مقيدة له ، أى لا يستطيع أن يباشر وظيفته الفكرية إلا فى حدود وسائله ، فإذا امتدت المعرفة وبعدت عن وسائل العقل وقف دونها ، إما وقفة إنكار لتلك الآفاق ، وإما وقفة إيمان وتسليم . وسواء كانت وقفته إيماناً أو إنكاراً ، فإنه فى كلتا الحالتين يحتاج إلى معين ليستشرف به هذه المجالات ، وليس سوى الوحى معيناً للعقل فى هذا المجال ، فإذا كانت المعرفة الإنسانية قيدتها وسائلها عن مستوى مجالات فوق طاقتها ، فإن الوحى الإلهى قد أفسح أمامها هذه المجالات . فالوحى أعطى للعقل مجالات جديدة لفكره وليس كما يقال : إن الوحى الإلهى شل العقل الإنسانى عن وظيفته .

فليس الوحى بديلاً للعقل وإنما هو إضافة إلى العقل ليرفع عنه عجزه ، أو يأسه عن الوصول إلى عالم الإيمان .

ومنذ حياة الرسول والصحابى يشارك برأيه فيما لم يرد فيه وحى ووجدت آثار جليلة تقول : إن الرسول حينما بعث معاذا إلى اليمن سأله بم تقضى فيهم ؟

قال : بكتاب الله .

قال له : فإن لم تجد .

قال : بسنة رسول الله ﷺ .

قال له : فإن لم تجد .

قال : أجتهد رأيى ولا آلو .

فضرب رسول الله على صدره وقال: الحمد لله الذى وفق رسول رسول لله لما يحبه لله ورسوله .

وهذا الحديث يتحدث عن وظيفة العقل الإنسانى بجانب الوحى ، وفى الحياة التطبيقية كما وجدنا آراء عقلية فى شكل قياس علمى فى عهد أبى بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعلى ،

من كبار الصحابة ولاسيما قضية التحكيم وما أدت إليه من نتائج .

هذا ، فضلاً عما ظهر من آراء تتكلم فى ذات الله ، وصورته ، ونزوله ، وصعوده ، وأعضائه ، بعد هذه الجزئيات الفكرية التى طرحت فى مجال العقيدة ، ومجال التشريع ، والسياسة طرحت قضية الرأى العقلى : حدوده ، وشروطه ، المباح منه ، والمحرم فيه ، وعلاقته بالنقل .

وفى عصر كبار التابعين وضع الإمام الشافعى كتاب « الرسالة » ثم تلتها كتبٌ أخرى أسهمت فى هذا المجال ، فأعطت للعقل شرعيته فى نطاقه . إذن فالحركة العقلية فى الإسلام غير مطمورة ولا مهملة . ومن هنا نفهم لماذا دعا الإسلام العقل إلى التفكير ، والتدبر ، فيما هو من شأنه أن يفكر فيه ، ويتدبره ، وبذلك أغنى الإسلام العقل كى لا يبدد جهده فى مشكلات الميتافيزيقا ، أو مشكلات عالم الغيب ، أغناه الوحى عن البحث فيها حتى يتفرغ لمشكلات الطبيعة ، والاجتماع ، وغير ذلك من علوم هى من صميم العقل حتى الآن .

فى هذه الملاحظات : ما يكشف عن قيمة العقل وفكره فى الإسلام ، وعن التمايز بين الفكر الإسلامى ، وفلسفة المدرسة الفلسفية فى الإسلام وعن عوامل ضعف الفلسفة فى المدرسة الفلسفية فى الجو الإسلامى ، وليس من عوامل ضعفها تأخر العقل السامى عن العقل الآرى ؛ لأن الفلسفة ثقافة ، والثقافة تنال بالاكتساب وليست من قبيل الوراثة ، كذلك من عوامل ضعفها القول : بأنها فكر وافد يغذى العقل ويعينه على الدين الإسلامى .

نقول : هذا نقد عام وقضايا عامة ، إن القرآن ذاته تك[illegible] عن الفكر الوافد ، والذين يقولون بهذا النقد ينبغى علينا ألا نعده نقداً عاقلاً وفى عر[illegible] ان حركتهم النقدية حركة إثارة لا ترقى إلى العقل .

ولا نجاوز حد القول ، إن قلنا : إن الفلسفة فى عرف الصوفية مذمومة ؛ لأنها من كلام الأوائل ، على حد قولهم ، فثورتهم عليها ليست ثورة نقدية إيجابية ، بالمعنى النقدى الحقيقى ، إنما كانت ثورة ذات طابع انفعالى ؛ لأنها لا تؤدى إلى خدمة الدين قط وإنما تضره ، ولا يمكن أن تكون فى خدمة الفلسفة ؛ لأنها تبرز الفلسفة فى صورة قوية يُخْشَى على الدين منها . وكما نلاحظ على الصوفية أنهم يحاولون هدم الكيان العقلى فى سبيل تأسيس تيارات « لا عقلية » وروحية وعلوماً دعتها : علوم الأحوال والمقامات والأذواق ..... الخ . وهذه كلها تخص الروح ولا تخص العقل الإنسانى .

فوجد من الإسلاميين : الصوفيون الذين تعقبوها ليؤسسوا بدلاً منها مقولات روحية تغذى الروح . فكفاح الصوفية لم يكن ضد الفلسفة فقط بل والعقل أيضاً .

ووجدنا بجانب التيار الصوفى من الإسلاميين : علماء الأُصُولّيِن أى علماء أصول الفقه ، وعلماء أصول الدين يتسم موقفهم الكفاحى ضد الفلسفة بالنزعة العقلية الإيجابية فتكلموا فى بعض قضايا الفلسفة من غير أن ينال كفاحُهم العقلَ ، وخدموا أيضاً الحياة العقلية فى الإسلام ، عندما طرحوا قضية الرأى وعَدُّوه اجتهاداً ومصدراً من مصادر التشريع الإسلامى .

لقد كان أمسنا الفكرى يتميز بالحركة الفكرية الفعالة بناءً ونقداً ، فى مجال الثقافة والفكر . واليوم نحن فى أمس الحاجة إلى هذه الحركة الفكرية لنعايش حضارتنا عقليًّا ، إننا مازلنا وقوفاً أمام سؤال لا ندرى متى طرح ؟ ومن الذى طرحه ؟ ولماذا ؟ هو : هل نفتح باب الاجتهاد ؟

ترديد هذا السؤال بصورته تلك يشير إلى أننا متخلفون فكريًّا عن مسايرة عصرنا وغير جديرين بمواجهة مسئولياتنا الحضارية فضلاً عن حملها . إن أزمتنا فى انغلاقنا عن فهم تراثنا ، وعزلتنا عن مشاركة حضارتنا بل عن أمسنا الفكرى . إن القول بغلق باب الاجتهاد هو فى حد ذاته دليل تخلفنا عن كياننا التاريخى وفى محاولة فتحه يقظة نحو تحمل مسئوليتنا الفكرية فهل نحاول ، متآزرين ، فهم تراثنا لنعيش حضارتنا ؟

كما تتغيا هذه الملاحظات عرض نماذج ثلاثة من عمل المدرسة الفلسفية فى الإسلام وهم : الكندى : فيلسوف العرب ، الفارابى : المعلم الثانى ، ابن سينا : الشيخ الرئيس ... وكان لكل منهم شرعته ومنهاجه فيما اتجه إليه فى دراسته داخل المدرسة الفلسفية .

لقد حاول الكندى فتح أبواب المدرسة أمام الفلسفة الإلهية التى عبرت إليه من مراكز السريان والأديرة المسحية فتلقاها الكندى بالترجمة والشرح والتصنيف وكان اتجاهه الذى تميز به أنه هيأ الأذهان لتلقى الفلسفة وحرر مصطلحاتها الفلسفية وجعلها فى خدمة الكلام الإسلامى المعتزلى .

والفارابى بنى اتجاه الوَحدة الفلسفية بحيث جاءت منسجمة مع الوَحدة الدينية حتى إنه ربط بين الفيلسوف والنبي والإمام .

وأما ابن سينا فلقد بنى ثنائية الثقافة : المشرقية أمام اليونانية ولكل خصائصها ومميزاتها أمام وَحدة فلسفة الفارابى .

والثلاثة جميعاً يشتركون فى خاصية أساسية وهى التعامل مع النص الإغريقى – الهلينستى وصيغة الفكر الإسلامى ، وقدموا احتمالات التوفيق لمعايشة الدين مع الفلسفة ، والفلسفة مع الدين .

ذلك ما تتبناه تلك الملاحظات فهى لا تستقصى الموضوع ، ولا تستوفيه ، لكنها تثير الحرث ولا تسقى الزرع ، ونطمع أن تكون مسلّمة لاشية فيها .

وبالله التوفيق

د . محمد إبراهيم الفيومى

الخميس : ٥ شعبان ١٤٠٩ هـ .

الموافق : ١٢ مارس ١٩٨٩ م .

* * *

موضوعـات البحـث :

مقدمـــة . تمهيد فـى الفكـر الإسلامـى .
البــاب الأول : العرب ومراكز التراث الفلسفى .
البـاب الثانـى : رواد الفلسفـة الإسلاميـــة .
البـاب الثـالث : الفلسفة غاية فـى ذاتهـــا .
البـاب الرابـع : قضيـــة وتطبيـــق .
الباب الخامس : التوفيق بين الفلسفة والدين .

البابِ الأول
تمهيد فى الفكر الإسلامى

* المرحلة الأولى : الفكر العربى الجاهلى .
* المرحلة الثانية : عصـــر النبــوة .
* الرأى وتطـــــوره .
* التمايز بين الفكر الإسلامى والفلسفة .

تمهيد فى الفكر الإسلامى

يتميز الجو الفكرى الإسلامى بعدة مميزات عن أى جو فكرى آخر ، كالجو الفكرى اليونانى ، أو الجو الفكرى الأوروبى بأمور منها :

(١) أنه من حيث هو فكر إسلامى له قضاياه وله موضوعاته ومنهجه .

(٢) ومن حيث منشؤه فهو إسلامى مع نزول الوحى الإلهى على الرسول .

وواضح حين نقول : « فكر إسلامى » فإنه قد يتبادر إلى الذهن ، أنه مقطوع الصلة عن الفكر الجاهلى ، ولكن حقيقة الأمر ليست كذلك ؛ لأن الفكر الإسلامى وإن كان قد نشأ منذ نزول الوحى على الرسول إلا أن بعض جذوره تمتد إلى ما قبل الإسلام ، حتى أعماق العصر الجاهلى .

وبناء على ذلك نستطيع القول ، بثقة ، بأن هناك مرحلتين لدراسة الفكر العربى :

المرحلة الأولى : الفكر الجاهلى :

مرحلة العصر الجاهلى قبل الإسلام[1] وهى تزخر بالكثير من ألوان الفكر العربى الجاهلى ، ونرى ذلك من خلال الخطب التى أثرت عن الخطباء العرب ، من أمثال « أكثم ابن صيفى » و« قُسّ بن ساعدة » . وتظهر سماته مع جماعة «الحنفاء» ، وأيضاً ، مع أهل «الحمس» وكذلك ، فى «إيلاف قريش» أي «العقود التجارية التى كانت تعقد بين البيت القرشى والدول صاحبة المصلحة التجارية مثل الرومان والحبشة ، والمناذرة ، وذلك لتأمين الحركة التجارية . وتظهر سماته أيضاً ، من خلال الممارسات الاجتماعية التى كانت فى بعض الأحيان تتعدى المظهر القبلى ، وذلك « كحلف الفضول » و « حلف المطيبين » ، هذه الأحداث تشير إلى أن هناك بوادر مهيئة لتحالف قبلى ، يتعدى الرؤيا القبلية وخصائصها المغلقة إلى الإنسانية ، وذلك أيضاً من خلال التحالف الذى عقد فى دار « عبد الله بن جدعان » وعرف بحلف « الفضول » كانت مبادئه تتضمن معنى إنسانياً يميل نحو فكرة التضامن العربى فلم يكن من أجل قبيلة ضد قبيلة إنما كان من أجل أن يمنعوا الظلم عن المظلوم .

ويؤيد هذا المعنى الإنسانى – الذى تجاوز الأنماط القبلية إلى الرؤية العامة لخدمة العلاقات العامة – الاتفاق على أن لغة قريش تكون اللغة الرسمية لكتابة المعلقات التى تعلق على أستار الكعبة .

فكأن لهجات القبائل ، باتت لا تتعدى نطاق القبيلة ، أما اللغة المشتركة الصالحة للتفاهم فهى لغة قريش ، كذلك هناك نظم زواج ، وعبادة ، وطلاق ، وتجارة ، ونظم دينية ، لا شك أننا إذا تتبعنا أنماط الفكر العربى قبل البعثة المحمدية ، من خلال كتب التاريخ القديمة ،

لوجدنا أن للعربي نظامه الفكرى الذى يتفق مع وضعه الاجتماعى ، غير أن عوامل البيئة الجغرافية كانت تبخل عليه بمتطلبات الحياة الضرورية ، وجعلته مشغولاً عن الفكر العميق بترحاله ، كل يوم وكل شهر أو كل عام ، يضرب بإبله فى أفناء الصحراء ليستوفى متطلبات حياته المعيشية ، وقد تغيب هذه القافلة شهوراً فى ذهابها ، وشهوراً فى إيابها ، ذلك مما منعه عن التفرغ لشئون الفكر ، ومما ينبغى أن نشير إليه ، أن مثل هذه الرحلات التجارية التى عبر عنها القرآن الكريم فى « سورة قريش » قد أكسبته معارف ثقافية نتيجة احتكاكه بالأمم الأخرى من الشعوب المختلفة وهو إذ يزود المعدة بغذائها كان يزود العقل بغذائه الثقافى وذلك تبعاً لقانون الحوار .

غير أن عدم تفرغه وانشغاله بمسيرة القافلة أنساه كثيراً بعض واجباته إزاء الفكر . تلك هى بعض الألوان الثقافية التى يمكن أن يكون قد حصلها من سفراته وممارساته التجارية وعلاقته بالآخرين .

أما اليونانى فإن طبيعة أرضه تختلف عن أرض الجزيرة العربية لعوامل كثيرة : منها الجغرافية ، والسياسية ، والاقتصادية ، والاجتماعية ، كفلت له بمتطلبات الحياة الضرورية التى تمتع بها إلى حد رفاهية المعيشة مما جعله متفرغاً لتنمية شئون فكره فضلاً عن المستوى الاجتماعى الذى تترابط فيه العلاقات الاجتماعية على أعلى مستوى من المدنية والتحضر وذلك كفل له السلم فى العلاقات وأمن الحياة خلافاً لما كان عليه المجتمع الجاهلى الذى حكمته روابط قبلية وفرقت بينه الأعراف التى تختلف باختلاف القبائل حيث كان لكل قبيلة طابعها وأعرافها وتقاليدها ، والعلاقات الاجتماعية التى على هذا المستوى معرضة للاضطرابات والحروب التى قد تنشأ بسبب معقول ، أحياناً ، أو بسبب غير معقول ، أحياناً أخرى ، أو بغير أسباب أحياناً كثيرة وقد تنشأ لمجرد عبث قبيلة بقبيلة منها حرب (داحس والغبراء)[٢] التى ليست لها أسباب وحرب (البسوس) التى اشتعلت بين القبائل طيلة نصف قرن ليس لها أسباب أيضاً وإنما السبب الذى وراءها العصبية القبلية ، ذلك كله شغل العربى عن أن يفكر فكراً طويلاً ومعقولاً ومنطقياً لأن ذلك كله يحتاج إلى تفرغ وذلك لن يتأتى إلا إذا استوفى العربى مكونات حياته المعيشية .

وكل ما لدينا من فكر جاهلى هى لمحات من خواطر وسوانح فكرية لا تتعدى أن تكون تعبيراً عن تجارب أو تعبيراً عن بَدهيَّات ، وليس عن فكر تأملى منطقى يقوم على التركيب والتحليل واستقراء النتائج . فتلك هى أخص خصائص الفكر العربى الجاهلى . وسأقدم لكم نموذجاً يبين لنا ، من وجهة نظرى ، خصائص الفكر العربى الجاهلى بل أهم خصائصه وهو :

أن العربى مادى بطبعه فى عبادته حين عبد الوثنية ، مادى فى فكره من حيث معاملته مع الآخرين .

أحب أن أُذَكِّر بقصة « أبرهة »[٣] حين خرج من الحبشة إلى اليمن ، ومن اليمن إلى الكعبة ، وكانت وجهة نظر « أبرهة » من ذلك الغزو الاعتداء على الكعبة فحين خرج من الحبشة إلى اليمن وجد الناس يقصدون الكعبة فتساءل عن الكعبة وتاريخها ومدى حاجة الناس إليها ، فأعلمه القوم بأنه بيت مركزى للعبادة العربية ففكر فى أن يقيم بيتاً على مشارف اليمن وسماه (القليس) باللغة الحميرية وتعنى : الكنيسة ، ولما عرف الناس عنه مقصده أعرضوا عنه ، فتساءل عن السبب ؟ فأعلمه القوم بأنهم يحجون إلى الكعبة ولا حيلة له أمام ذلك إلا إذا هدمت الكعبة وجهز حملته المشهودة وسار بها حتى شارف مكة ثم وقف عند مشارفها ريثما يستوضح الأمر وتساءل عن عظيمها ، فقيل له : إنه « عبد المطلب » كبير القرشيين وسادن ذلك البيت ، فأرسل إليه رسوله يبحث عنه ويحضره ليتفاوض مع أبرهة ، فلما لقيه سفير « أبرهة » قال له : إن قائد الجند يطلبك للتفاوض ، فلبى عبد المطلب تلك الدعوة وذهب لِتوِّه ليقابل أبرهة ، فلما مثل بين يديه وكما تقول الرواية : إن أبرهة جاء بمترجم له وكانت اللغة المستعملة للتفاوض هى اللغة الحبشية القديمة ، وبعد نقاش طويل حول سر الحملة وماذا يطلبون منه ؟ قال له « أبرهة » : إنى أقصد البيت فقط ، رد عليه عبد المطلب ، ذلك المفاوض العربى قائلاً : « إذا كنت تريد البيت فهو أمامك ، وإذا كنت تريد الإبل فالحرب دونك » . وتعجب أبرهة وقال : « يبيعون البيت بالإبل » . وقال عبد المطلب قولته المشهورة : « أما الإبل فهى لى وأما البيت فله رب يحميه » . نخلص من هذه القصة بالنتائج التى تعطينا خصائص الفكر العربى : واضح أن المفاوضة كانت قصيرة رغم أن مهمة أبرهة كانت خطيرة الشأن . إن عبد المطلب فرق بين قضيتين : القضية الأولى ، تتعلق بالنياق والإبل . والقضية الثانية ، قضية البيت العتيق الذى يحمل تاريخاً طويلاً فى تاريخ المقدسات الطويل ، وأنه حين فهم كما أعلمه أبرهة أن وجهته هدم البيت فقط لم يتحرك عبد المطلب ليذود عن مقدساته التاريخية وعن حرمتها الدينية .

أما لو تعرض أبرهة للإبل والنياق فالحرب دونه ، معنى ذلك ، أن عبد المطلب فضل الدفاع عن القضايا المادية فقط وهو إذ يقرر الدفاع كان يرى أنه عدل نظيره فى القوة ، بينما فضل الانسحاب أمام هدم البيت . فلو أن عبد المطلب كان يرى فى البيت المقدس المعنى الدينى الذى يغمره ، هو الأفضل ؛ لفضل الدفاع عنه أولاً ولكنه فضل الدفاع عن الجانب المادى وقرر الانسحاب أمام حرمات الوطن ومقدساته الدينية .

إذن يظهر لنا بوضوح أن الفكر العربى الجاهلى مادى فى أغلب اتجاهاته .

أما عن الحياة الدينية قبيل الإسلام فهى أنماط شتى : من الوثنية ، والمسيحية ، واليهودية ، والصابئية ، والمجوسية ، والحنيفية. جمعها القرآن فى قوله – تعالى -: ﴿ **إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا** ﴾[٤] تلك الحياة الدينية فى الجزيرة العربية تنتظم تلك الأديان جميعها . ولا شك أن تلك الأديان هى أديان وافدة على الجزيرة العربية وليست ناشئة فيها فالمسيحية ليست ديناً عربيًّا ، والصابئة دين الحرنانيين نسبة إلى حران ، والمجوسية كذلك دين فارس ، والذين أشركوا نمط من أنماط الوثنية الإغريقية ، أما عن الحنيفيين فهم يتبعون بقايا دين إبراهيم أو أثارة من دين إبراهيم .

معنى ذلك أن الجزيرة العربية لم تكن فى عزلة فكرية – كما قالوا عنها – وآية ذلك تلك الأديان جميعاً .

فتلك الأديان لم تكن من حيث اللغة : عربية ، ولا من حيث النشأة : عربية ، إنما هى وفدت إليها نتيجة الاختلاط بين الشعوب بعضها ببعض ، فتنصرت قبائل ، وتهودت قبائل ، وتمجست قبائل ، وفى ذلك ما يؤكد على أن الجزيرة العربية وقعت تحت تأثير تيارات مختلفة من المذاهب والملل .

غير أننا نتساءل من جانب آخر : ما هو الدين الرسمى الذى تدين به القبائل العربية لكى نتبين منه خصائصه الثقافية ؟

لا شك أنه سؤال له وجهته المنطقية ، ودلالته العلمية ، ولاسيما أنه يبين عاطفة العربي الدينية ، ومنحاه الفكرى . فما هو ذلك الدين الذى يدين به العربى ؟
إذا كان لابد لنا من الإجابة على ذلك السؤال ، فيجدر بنا البحث عن المصادر الموثوق بها لنتبين منها حقيقة الدين العربى ، فما هى تلك المصادر ؟

أولاً : لا يوجد بين أيدينا كتاب أوثق من القرآن الكريم فى تاريخ الحياة العربية .
ثانياً : السنة النبوية .
ثالثاً : التراث العربى من شعر وحكمة وأمثال وخطب .
رابعاً : ما عثر عليه أخيراً من النقوش .

تلك هى مصادر البحث التى يستطيع الباحث أن يعتمد عليها فى تاريخه حين يريد تأريخ الحياة العربية الأولى .

وبالرجوع إلى تلك المصادر ، لاحظنا أنها تؤكد على أن الدين العربى السابق على الإسلام فى الجزيرة العربية وأهمها مكة هو : « الوثنية الدينية » . أما كيف نشأت الوثنية الدينية ، وقد كان أصل التدين يرجع إلى نبى الله إسماعيل الذى أقام البيت مع أبيه إبراهيم ، وحوله

ظهرت الديانة السماوية وإليه ترد النزعة التوحيدية عند العربى .

فالوثنية الأولى على هذا الرأى كانت تحريفاً لدين إبراهيم وإسماعيل . يقول المؤرخون : إن تقادم العصر بين إسماعيل وبين أحفاد العرب أدى إلى تحريف فى عقائدهم الدينية ، فالمسألة فى نظرهم ، هى تقادم فى العهد فقط . هذا التقادم أدى إلى تحريف العقيدة الدينية من حيث إن البيت الحرام كان البيت المقدس فى نظر العربى ، فبه يتفاءل وهو يسعى إلى رزقه ، وعند سفره ، وفى حله وترحاله . وبتقادم العهد تأكدت لديه تلك النزعة العاطفية لذات البيت حتى أصبح لا يخرج إلى سفر إلا إذا طاف بالبيت ، وإذا ما عاد لا ينزل على قبيلته إلا إذا طاف بالبيت ، فأصبح البيت لديه فى حد ذاته هو العقيدة بعد ما كان أحد شعائرها الدينية ، وأصبح هو الدين فى ذاته ، وبعد ما كان بيت الله يتبتل إليه العبد ليتعبد فيه أصبح هو الله أو زلفى إليه .

ووفق عوامل التحريف تسربت الخرافة إلى العقيدة الدينية ، أو إلى عقيدة العربى الدينية . ووفق التخيل العربى خرقوا له من الإنس والجن شركاء من بنى البشر بناتاً لله .

وبناء على ذلك : أخذت نظرة التقديس إلى البيت تتسع ، رويداً رويداً ، حتى نشأت فكرة « الأحجار المقدسة »[٥] المنحوتة من الكعبة نشأة محلية فكان العربى لا يرى بأساً من أن يأخذ معه فى سفره حجراً من الكعبة ، أو جزءاً منه ، أو أن يقيمه فى بيته مقام الكعبة .

وهكذا تطورت فكرة التقديس عند العرب وقد كانت فى الأصل التوجه بالعبادة إلى الكعبة ثم إلى حجر منحوت من الكعبة أو من حجرها ، لذلك كان العربى يرى ، أنه ليس بحاجة إلى تمثال يصنعه من الحجر ليعبده ، بل كان يكفيه أن يعبد الحجر على ما هو عليه من غير تمثيل يخلع عليه من الأشكال الفنية ما شاء له ، فالوثنية العربية ليست لها علاقة بالفن والنحت أو التصوير . معنى ذلك أن الوثنية العربية ترتد فى نشأتها إلى البيئة المحلية وليست وافدة من الخارج ، وإنما هى ، وفق ما عرضناه عليكم ، نشأت نشأة محلية نتيجة تطور لفكرة « الأحجار المقدسة » المنتسبة إلى الكعبة . لذلك لا نجد لها مضموناً فكرياً ، ولا نجد وراءها فناً تعبيرياً ، وإنما هى وثنية جامدة جافة لا روح فيها ، ولا شىء سوى فكرة التقديس المرتبطة فى أساسها بالكعبة . التى دفعت بالعربى ليأخذ حجراً منها فى بيته يكون معه فى خروجه أو فى سفره وكثيراً ما يحتاج إليه فى غير ذلك فيجعل منه ثالثة الأثافى .

ولكن هناك رواية تاريخية أخرى ترى أن الوثنية العربية وفدت من الشام إلى العرب . وفدت على يد « عمرو بن لُحَىّ » وذلك حين ذهب مسافراً إلى بلاد « البلقان » فى تجارة ووجد أهلها يعبدون أصناماً ، فتساءل عن سبب ذلك ؟ فقالوا له : بها يستطعمون وبها

يستشفون ، وبها تكون حياتهم ، فطلب منهم : أن يعطوه إلهاً من تلك الآلهة فأعطوه « هبل » فكان هذا هو التمثال الوحيد الذى له صورة فنية الأمر الذى جعل المؤرخون يؤكدون على أن الوثنية لها صلة وثيقة « بالوثنية الفنية » أو « الإغريقية » فإن « هبل » هو « بعل » وهو « أبولون » وإلى غير ذلك من المسميات الوثنية المشهورة عند الفينيقيين والإغريق .

فعلى هذه الرواية تكون الوثنية العربية ليست ديناً عربياً فى الأصل وإنما وفدت من الشام إلى أرض الجزيرة العربية على يد « عمرو بن لُحَىّ » وتلك قصة مشهورة فى كتب السيرة .

فنحن أمام روايتين كلتاهما تؤكد على أن ديانة العربى كانت الوثنية ، وتختلفان فى التفاصيل : تختلفان فى أصول نشأته هل نشات من أحجار الكعبة ! أم أنها وفدت كما تذهب الرواية العربية من بلاد البلقان ؟ وعلى كل حال لا مانع من الأخذ بالروايتين معاً ففكرة « الأحجار المقدسة » المنتسبة إلى الكعبة من الممكن أن تكون أصلاً للوثنية خاصة وأن الوثنية العربية ، فى غالبها ، ليس عليها مسحة أجنبية ، وفى هذا ما يؤكد القول بالنشأة المحلية ، أما فكرة وفود الوثنية من الخارج إلى الجزيرة فإنه لا مانع لدينا من الأخذ بها ، مادام لها ما يؤكدها من الشواهد التاريخية . وأيا ما كان الأمر ، فإن الوثنية العربية كانت نرى أن تقديس البيت هو الأصل ، فى شعائرها ، وعبادتها ، ونسكها ، وذلك قبل وفادة الأصنام من البلقان حتى ما قيل عن « هبل » أو « بعل » أو « الغرانيق » أو « أساف ونائلة » إلى غير ذلك من مسميات الأصنام التى قامت هنا وهناك ، إنها كانت جميعاً إما فى الكعبة ، أو حولها ، حتى بلغت الوثنية شأنها قبيل البعثة المحمدية وغدت الكعبة بين الأصنام جميعاً ، فتلك هى الحياة الدينية قبل البعثة المحمدية .

لذلك قلنا سابقاً : إن العربى لم يكن معزولاً عن المجتمعات الأخرى فقد كان فى معيشته يحتاج إلى رحلات تجارية ، وكانت تلك الرحلات ، كما قلنا ، عاملاً من أهم العوامل فى اختلاطه بالشعوب الأخرى ، وتوسعنا فى نتائجها ، كذلك حين عرضنا الحياة الدينية فى الجزيرة العربية ، وجدناها مزيجاً مختلطاً من ملل ونحل : المجوسية ، واليهودية ، والنصرانية ، وغيرها ..... الخ .

المرحلة الثانية : عصر النبوة :[٦]

عرضنا فيما عرضنا ، ميل العربى إلى التوحد ، حين اصطفى لغة قريش لغة رسمية ، فى معاملاته التجارية ، وفى كتابة المعلقات السبع ، وحين أصبح البيت الحرام مركز العرب الدينى يحجون إليه . وإن بعدت بينهم وبينه الشقة ، فالبيت هو مركزهم جميعاً للعبادة ، وأن نزعة التشكك التى خالطت بعضهم فخرجوا من دين قومهم وأُهْدِرَ دمهم ، كل ذلك يعطينا دلالة

على أن الفكر العربى قد أخذ ميله نحو التنبؤ بمرحلة جديدة ، إرهاصاً تبشيرياً بمقدم مرحلة جديدة « نبوة الرسول صلى الله عليه وسلم » ودعوته إلى الإسلام ، وتحت لوائه نمت وترعرعت قوة التوحد العربى حتى بلغت ذراها ، وأخذ الفكر العربى تحت لواء الإسلام يشق طريقه إلى التطور ، والازدهار ، وذلك بفضل عوامل متضافرة نجملها فيما يلى :

أولاً : « الوحى الإلهى » ونعنى به : كل ما نزل على الرسول – صلى الله عليه وسلم – وهو ثلاثة أقسام :

(١) القرآن وهو كلام الله لفظاً ومعنى .

(٢) السنة النبوية .

(٣) الأحاديث القدسية ، فالسنة النبوية تعتبر لائحة تفسيرية للقرآن الكريم وكذلك الأحاديث القدسية .

ثانياً : « الرأى » ونعنى به : ما يعنيه حديث الرسول – صلى الله عليه وسلم – حين أرسل سفيره معاذاً ، فقال له : بم تقضى بين الناس ؟ قال : بكتاب الله ، قال له رسول الله : فإن لم تجد فى كتاب الله ، قال : أقضى بسنة رسول الله ، قال : فإن لم تجد فى سنة رسول الله ، قال : أقضى بينهم برأيى ولا آلو : أى لا أقصر .

فهذا هو معنى الرأى كما فسره حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يكن للرأى سلطة تشريعية مطلقة فى حياة الرسول ، أو مستقلة عن القرآن والسنة ، سوى ما يجيزه الرسول . أما ما لم يوافق عليه فهو ليس برأى فالرسول صلى الله عليه وسلم كان هو السلطة التشريعية الوحيدة فى حياته ، فلا رأى يؤخذ به قبل أن يقره الرسول ، ولا اجتهاد يعمل به لا يتفق مع أصول الكتاب والسنة ، فالرسول صلى الله عليه وسلم هو السلطة التشريعية الوحيدة ، فإذا ما كان هناك رأى ، فهو صواب إن صوبه الرسول ، وهو خطأ إن خطأه الرسول صلى الله عليه وسلم . ونلاحظ أن عصر النبوة كان عصر تأسيس المصادر الجديدة وتصفية وإقرار لمصادر الفكر العربى الإسلامى ، ينسخ منه ما ينسخ ، ويصطفى منه ما يصطفى ، وعلى المسلم أن يدين بذلك ، وكان عصر وحدة وتوحد فى الفكر واللغة ، وفى العبادة ، والقبلة ، والقيادة ، وفى النظرية السياسية ، وليس هناك خلف ، ولا اختلاف ، ولا صراع ، ولا تصارع ، إنما هى الوحدة المتجانسة فى الرأى ، والسلوك ، والعقيدة ، فكان عصراً مثالياً بمعنى الكلمة .

كذلك كانت تلك المرحلة ؛ مرحلة حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ، بمثابة مصفاة

للفكر العربى الوثنى وذلك إذا ما تصفحت القرآن الكريم وجدت فيه موقفين : الأول ، موقف نقد ومعارضة لعقائد العرب الوثنية ، حمل على الوثنية وأوثانها وقرابينها ، وبيّن بعمق وأصالة مدى امتهان العقل ، حين يدين بالوثنية ، كذلك بين علاقته بالأديان الأخرى سواء كانت سماوية أووضعية أى من وضع البشر ....الخ . فلو كان القرآن من وحى محمد ، أو من وضع محمد ، أو أنه ألفه من بين تلك الأديان لعقد هدنة مع الوثنية دين العرب الرسمى ، لكن وقفته تلك تعنى أنه وحى إلهى ، وأنه ﴿ كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير ﴾ .

الثانى : موقف تأسيس المرحلة الجديدة يطرح فيها القرآن ، وهو بصدد بيان علاقته بتلك الأديان ، مشكلاته على العقل الإنسانى التى منها :-

* مشكلة الوحدانية .
* مشكلة تنزيه الله .
* مشكلة علاقة الإنسان بالرب .
* علاقة الوحى بالإنسان .
* الخلـق والبعـث .
* الحريـة والمصـير .

وغير ذلك من المشاكل التى أيقظت العقل .

وحين طرح القرآن تلك المشاكل على الإنسان ، أيقظ فيه العقل ، وذكره بأن أمامه طريقاً موصولاً بحركة نقدية واسعة ليعلم أن موقف القرآن من تلك الأديان السابقة عليه هو عين موقفه من تلك القضايا .

الصنف الثانى من الوحى : السنة النبوية فهى قول الرسول أو فعله أو تقريره .

والسنة من حيث وضعها التشريعى : هى التالية للقرآن الكريم ، وفق حديث معاذ ، السابق ، فى معنى قوله : فإن لم تجد فى كتاب الله قال : سأبحث فى سنة رسول الله .

الحديث رواية ودراية :(٧)

الحديث هو الأقوال المروية عن محمد رسول الله من الأحكام والآراء والأخبار والآداب .

وقد وصل الحديث إلينا بالرواية نقلاً عن رسول الله- صلى الله عليه وسلم - ونقله أصحابه عنه ثم أدوه إلى الجيل الذى خلفهم ، وأهل هذا الجيل أدوه إلى من تلاهم ، جيلاً بعد جيل ، حتى وصل إلى الذين دونوه . وللحديث سند يجب أن يكون جميع رجال السند أى جميع هؤلاء الرواة ، ثقات مشهوداً لهم بالإيمان والصدق والعلم والنزاهة .

على أن الاستيثاق ، فى رواية الحديث بصحة الرواية وحدها ، لا يكفى . بل يجب أن يكون للمحدث ، أى للعالم الذى يحفظ الحديث ويحدث به الناس ، دراية أى علم بالأحاديث المروية عن رسول الله يتعلق بمعناها وألفاظها وبالأحوال التى قيلت فيها وبالغرض المقصود منها يوم قولها . وقد يكون الحديث صحيحاً ثابتاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكنه منسوخ ، أى أبطل العمل به فى أيام رسول الله نفسه . فعلى المحدث ، إذن ، أن يكون جامعاً بين صحة الرواية فى الحديث وبين سعة الدراية به وبالأحوال الملابسة له .

وعلاقة السنة بالقرآن الكريم : قد تكون علاقة تفسيرية لما أجمله القرآن ، وقد تكون تأكيدية له ، وقد تكون تأسيسية لأحكام لم ترد فيه ، كهيئة الصلاة ، حين قال : « صلوا كما رأيتمونى أصلى » ومنها مواقيت الصلاة ، ولمركز السنة التشريعى عنى بها المسلمون ، فظهر فى سبيل توثيقها حركة علمية نشطة ، توخت المحافظة عليها ، فتخصص أناس فى علم روايتها ، وتخصص أناس كذلك فى حفظ درايتها ، وبتعاون تلك الجهود العلمية ، تكون علماً له فوائده ، ومناهجه النقدية ، به يتميز الحديث الضعيف ، من الحديث الصحيح ، وبه كذلك عرفنا تاريخ « رواة الحديث » ، ودرجتهم من حيث التزكية الأخلاقية والعلمية أيضاً لأن سلامة الحديث تعنى الالتزام بتشريعه ، وعلى الأمة أن تعلم كيف تأخذ تشريعها ، من هنا عنى العلماء ، منذ عصر التابعين ، بالبحث فى فن الحديث دراية (أى متنا) ورواية (أى سندا) أى اهتم العلماء بفرز تاريخ الرواة من حيث معاصرة الرواة بعضهم لبعض فإذا ظهر فى سلسلة الرواة راو لم يشهد له التاريخ بالمعاصرة للراوى الذى أخذ عنه كان فى هذا الحديث نظر من حيث السند التاريخى ، فهذا جانب من جوانب النقد فى منهج الرواية مثلاً . فإذا انتهوا من النظر فى السند اتجه علماء المتن إلى فرز الرواية ذاتها على كتاب الله وأحكامه والروايات الأخرى الصحيحة . فإذا لم تكن موافقة كذلك للقرآن الكريم ، أو للروايات المتعددة لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، تعتبر رواية موضوعة ، فأمامكم وصفان للحديث الواحد : فهو من حيث الرواة يبحث فى تزكية الراوى ودرجة فقهه ، أو عن معاصرته هل التقى بمن روى عنه حتى يتأتى له الحكم الصحيح على درجة السلسلة من حيث القوة ، أو الضعف ، أو الوضع ، ومن حيث كونها منقطعة ، أو موصولة ، كذلك من حيث المتن ذاته له تقويم ليوضع الحديث وفق درجته الحديثية من حيث الوضع أو الضعف .... الخ . هذه نماذج من المنهج النقدى الذى ألفه علماء التابعين واصطنعوه لأنفسهم ليتحققوا من القيمة العلمية لدرجة الحديث وكما رأينا أن هذا المنهج النقدى له جانبان .

١ – جانب يبحث فى الناحية التاريخية ، فى تاريخ الرواة أنفسهم ، من حيث معاصرة كل منهم للآخر ، ومن حيث إمكانية الاتصال فيما بينهم ، ومن حيث السن ومن حيث

السلوك ومن حيث وجودهم حتى لا تختلق شخصية تاريخية يدسونها فى سلسلة الحديث لذلك ألفت كتب كثيرة عنيت بالبحث الدقيق فى تاريخ رواة الحديث ومثل هذا العمل التاريخى يعتبر منهجاً علمياً أفاد التسلسل التاريخى لأعلام الرجال الذين حملوا مسئولية الرواية عن الرسول صلى الله عليه وسلم وبات تاريخنا الفكرى بفضل هذه الجهود واضحاً كل الوضوح فكان هناك طبقات الصحابة ، وطبقات التابعين ، وتحدد فيها من هو الصحابى ومن هو التابعى .

٢ – الجانب الثانى : جانب النقد العلمى لما عليه المتن ذاته ، فمثلاً إذا صحت سلسلة السند من حيث وجود أعيان الرواة وإمكانية تلاقيهم الخ . وما هم عليه من السلوك الفاضل وسلمت سلسلة السند من النقد ، يتجه صنف آخر من العلماء تخصصوا فى دراسة النص المأثور عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ليدرسوه ويقلبوه على وجوهه حتى يتبين لهم الحق ؛ لأنه تشريع تسير عليه الأمة ، فكانوا تارة يعرضونه على القرآن ، وتارة يعرضونه على السنة النبوية الصحيحة ، وتارة يعرضونه على السلوك الفاضل الذى كان عليه مجتمع المدينة دار رسول الله صلى الله عليه وسلم وهى المقررات البيئية التى رضى عنها رسول الله ، وكان من منهج الإمام البخارى وهو من هو أنه كان يتخذ سبيلاً آخر بجانب ما سبق وهو السبيل الروحى حيث كان يتوضأ ويقوم ويصلى ركعتين متوسلاً إلى الله سبحانه وتعالى أن يهديه سبل الرشاد فى أمر ذلك الحديث قبل أن يدونه . وكان بعضهم يسافر بلداً بعيداً يضرب بجمله أو بناقته أثناء الصحراء ليسأل عن صلاح حال راو ورد اسمه فى الرواية ، وكان حين يصل إلى بلد ذلك الراوى يجلس بعيداً عنه يسأل عنه فيشار إليه بأنه هو ذلك المسئول عنه ، فيجلس السائل بعيداً عنه ليدرس سلوكه ودرجة ورعه وتقواه أولاً ، فإن شاهد عليه سيما (الورع والتقوى) أقبل عليه وسأله عن الحديث وإن شاهد عليه غير ذلك رجع من غير أن يسأله مكتفياً بما رآه عليه من المخالفات للسلوك الإسلامى الفاضل ، وعن طريق تلك الدقة العلمية دونت علوم فى « تاريخ الرجال » وكيفية تجريحهم وتعديلهم وظهر علم « الجرح والتعديل » أى شروط الراوى كيف يكون فاضلاً وغير فاضل ، حتى هؤلاء المجروحون دونت فى تاريخهم كتب ككُتُب الضعفاء والمتروكين فالسنة النبوية ليست كما يقال عنها : إنها أكاذيب نحلها الرواةُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم ، وإنما هى عمل دينى ، ابتكر العقل فى سبيل توثيقها الكثير وصنع منها علوماً ، لها من قواعد المنهج العلمى مالها ، يتميز بها الحديث الصحيح من الحديث الضعيف ، ودرجات كل منهما ، وأنشأت فى سبيل ذلك علوم تشهد لقدرة العقل العربى على

الإبداع فأبدع علوماً فى المنهج التاريخى ، وفى المنهج النقدى . كل ذلك لخدمة غاية دينية ، فالعربى أعمل عقله فى كل ما ينفع الدين ليتحرى الدقة فى دينه وسلوكه .

فكانت السنة وهى اتباع لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، من غير ابتداع من أهم العوامل التى قادت العربى إلى حركة علمية نشطة حتى تكلف أن يتدع تلك العوامل العقلية ليحرر نصاً دينياً مهدت السبيل أمامه فيما بعد لقيام مدارس فى التاريخ والنقد وعليها قامت فلسفة الرأى العقلى .

الرأى وتطوره :[(٨)]

يتميز الرأى فى الإسلام بما يتميز به الجو الإسلامى عن غيره من أجواء الحضارات الأخرى بثلاثة تميزات :

التميز الأول :–

الوحى : والوحى هو أسمى مراتب المعرفة إذ هو توجيه الله المباشر للإنسان على لسان الرسول المصطفى صلى الله عليه وسلم فيه الصلاح فى الحال «أى فى الدنيا» وفى المآل «أى الآخرة» . ويتميز الوحى : بأن معارفه كلية يعمل فيها العقل بحثا ليصل إلى مكنون الحكمة الإلهية التى تنفعه .

التميز الثانى :–

السنة النبوية الشريفة : وهى بجانب أنها جزء من الوحى الإلهى إلا أنها تشتمل على السلوك الفاضل والممارسة العملية لرسول الله . وتعكس بحق كيف كان يطبق الوحى الإلهى إذ هى قول الرسول وفعله ، والفعل هو السلوك ، وتقريره ، والتقرير يعنى موافقات الرسول على بقايا الحكمة البشرية المتبقية من العرف الصالح فى المجتمع ومشورة أولى الرأى فالسنة بذلك تكون لائحة تفسيرية من جانب ، وتكون تنفيذية من جانب آخر . وهى بهذه الصورة فيها الضمان للعقل والسلوك عن أن يضل فى مجالات الميتافيزيقا .

التميز الثالث :–

العقل : والعقل فى الجو الإسلامى ، هو المرتبة الثالثة بعد الوحى ، وبعد سنة الرسول صلى الله عليه وسلم ، والإسلام يحترم العقل حين قرر وظيفته ، « فلا دين لمن لاعقل له » ، معنى ذلك : أن التكليف بالشرائع منوط بالعقل ، ورغم أن العقل فى المرتبة الثالثة فى المجال الدينى ، فإن له دوره الفعال فيه . فلقد أنيطت به وظيفة الترابط بين الإنسان ، والوحى ، أما فيما عدا المجال الدينى فالعقل له سلطاته وريادته . ونسوق نموذجاً على سبيل المثال : نبين به كيف يترابط العقل بالوحى .

إنه حين وافى الوحى الرسول صلى الله عليه وسلم فى غار حراء ونزل عليه جبريل فيه فقال ، له : اقرأ .فقال : ما أنا بقارىء ...الخ . وخرج الرسول يتصبب عرقاً ، مصفر اللون ، شاحب الوجه ، وحين استقبلته خديجة ، فزعت مما رأته عليه من علامات التغير ، وعلامات الاضطراب ، وأكد خلجات هواجسها قوله لها : دثرونى .. دثرونى . وبعد أن هدأ روعه مما كان عليه أقبلت عليه تسأله الخبر ، فروى لها قصة ما رآه فى غار حراء ، وكان فى هذا الوقت لا يعلم شيئاً عن اسم « جبريل » ، وإنما قال لها : لقد رأيت رجلاً نزل علىّ فى الغار يقول : لى اقرأ ... الخ . فأخذ عقل خديجة يتدخل لفهم أول حدث من السماء صادفه الرسول صلى الله عليه وسلم فى غار حراء .....

واقع الأمر يفترض أن خديجة كانت من الممكن أن تقع فى حيرة – وقد وقعت فعلاً – غير أنها فكرت فى الأمر ملياً ، وقد استرجعت تاريخ معرفتها إياه ثم قالت : (والله إنك لتصل الرحم ، وتعين على نوائب الدهر ، وتحمل الكَلَّ ، وتساعد الضعيف ، فإن الله لا يخزيك أبدا ...) .

فهنا استعانت خديجة بالعقل فى تفسير حدث وقع للرسول – صلى الله عليه وسلم – وكان دليلها إلى هذا التفسير منطقيًا ، حيث استدلت من واقع تجربة معايشتها إياه وشواهد الحال على ما كان عليه الرسول من السمو الأخلاق ، وهى التى قد عرفته ، منذ أن كان قيما على ركبها التجارى ، فاستدلت بذلك على نتيجة هى (أن الله لا يخزيه) فنقلته بوحى ثقافتها ومنطق عقلها إلى رؤيا مستقبلية جديدة مؤداها أن الله لا يخزيه وكانت له بشرى مؤذنة إياه ببداية مرحلة جديدة ، الله أعلم بها ثم أشارت عليه أن تذهب معه إلى ابن عمها وكان قد اطلع على الكتب المقدسة والفلسفات الإشراقية هو (ورقة بن نوفل) أحد الحنفاء ، الذين رحلوا من مكة إلى الشام للبحث عن الحقيقة بعد أن يئسوا من عبادة الوثنية ، فاستطاع فى رحلته الشكية أن يطلع على المترجمات الفارسية ، واليونانية ، وبعض الكتب الدينية ، فهو من الذين تثقفوا بثقافات هللينستية ، ولا شك أن اختيار خديجة لهذا الرجل ، هو أحد الدلائل الثقافية التى تميزت بها « خديجة » فلم تذهب به إلى شاعر ، ولم تذهب به إلى عراف ، ولم تدع عليه بالجنون ، وكان كل ذلك بإمكانها ، إنما ساقها إلى الطريق الصحيح منحاها العقلى الذى تميزت به منذ أن كانت السيدة الأولى ذات التجارة الواسعة فساقتها مواصفاتها العقلية إلى اختيار ذلك الرجل المثقف .

والنتيجة ، أنها أول من تنبأت بنبوته وذلك عن طريق المكتسبات العقلية ، وحين التقى الرسول بورقة قالت له : (اسمع من ابن أخيك) فحكى له الرسول ما رأى ، فقال له ورقة من خلال ثقافته الواسعة : إن هذه شواهد النبوة وما رأيته إنما هو الناموسُ الذى نزل على

عيسى أو موسى على إحدى الروايات ولَئِنْ عشتُ (أى ورقة) لأنصرنك نصراً مؤزرا (والنتيجة النهائية أصبح ورقة هو المبشر الثانى حين قال له : والله إنك لنبى هذه الأمة) وذلك من خلال مكتسباته الثقافية .

فمنذ أن نزل الوحى على النبى صلى الله عليه وسلم والعقل يؤازره ولاسيما فى أهم مراحله الأولى .

ولا نستفيض كثيراً فى ذكر النماذج التى تشهد على قيمة العقل فى التفكير الإسلامى .
من هنا كان العقل فى الإسلام يتميز بخصائص :-

إنه عقل علمى ، لا يعبأ إلا بالتفسيرات العلمية ، دون الاتجاهات الأسطورية ، وذلك نراه حين توفى إبراهيم ابن الرسول صلى الله عليه وسلم وصادف موته كسوف الشمس قالت الصحابة : «انكسفت الشمس لموت إبراهيم» أى أن العقل مازال متأثراً بالأسطورة .

هنا التفت الرسول صلى الله عليه وسلم وقال : إن الشمس والقمر آيتان من آيات الرحمن يخضعان لناموس واحد ولا ينكسفان ولا ينخسفان لموت أحد أو لحياته . ويعنى هذا الحديث أن على العقل أن يفهم الظواهر أو الأشياء بمنطقها العقلى ولا يتكلف لها التفسيرات غير العلمية .

لذلك كان الرأى فى الإسلام أحد مصادر التشريع لأنه تميز كما قلت سابقاً بأصول ثلاثة :-
(١) القــــرآن .
(٢) السنـــــة .
(٣) العقــــل .
فهو رأى بعيد عن الهوى والضلال لما يتميز به من تلك الأصول .

ولقد عود الرسول الصحابة أن يشيروا عليه بالرأى فى حربه ، وفى سلمه ، فهذا سلمان الفارسى أشار على الرسول بحفر الخندق ، فأخذ برأيه وأمر بحفر الخندق . وصحابى آخر أشار - بعد أن تساءل فى موقعة بدر -: أهذا منزل أنزلكه الله أم هو الرأى والحرب والخديعة ، فقال له الرسول صلى الله عليه وسلم : إنما هو الرأى والحرب والخديعة - فأشار عليه الصحابى بمكان آخر مناسب للحرب فأخذ الرسول برأيه .. الخ . نماذج كثيرة كانت فى حياة الرسول فكانت منه تعويداً للصحابة حتى يعملوا العقل فى الرأى وفى فهم الكتاب والسنة .

النمـوذج الثانى :-

أنه بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم لم يظهر الرأى فى صورة واحدة فى اختيار

خليفة للمسلمين فلم يكن فى الكتاب أو السنة ما يعين على تعيين الخليفة وَفق نص دينى، فلما لم تكن الخلافة مما يحسمها النص الإلهى وقعت تحت مشكلة الاختيار ، كشأن أى عمل بشرى بحت ، وكانت تلك أول تجربة تواجه صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، فكان عليهم أن يتحملوا مسئوليتها كاملة ، وكان من الضرورى أن يقع قلق وخلاف والرسول صلى الله عليه وسلم كان مسجى فى بيته .

أولاً : اجتمع[٩] الأنصار فى سقيفة بنى ساعدة ليختاروا أميراً من بينهم خليفة وقبل أن يقع أمرهم على « سعد بن عبادة » وما أن ترامى إلى عمر أمرُ ذلك الاجتماع حتى أخبر به أبا بكر ثم أجمعا أمرهما على التوجه إلى تلك السقيفة لتوحيد رأى المسلمين عامة قبل أن ينفرد الأنصار برأيهم وحتى لا يرجع الأمر إلى القبلية العربية المقيتة وكانت وجهة نظر الأنصار كما يبدو أنهم يريدونها قبلية فقالوا : « منا أمير ومنكم أمير » هذا جانب ومن جانب آخر أنهم اجتمعوا على مظهر قبلى فى سقيفة تنتمى إلى بنى ساعدة وذلك كان رأى الأنصار .

وظهر فى الجانب الآخر رأى يرى : أن الاجتماع فى المسجد ، وهو بيت شورى المسلمين جميعاً ، والمسجد أولى فهو بيت الله لا ينتسب لقبلية ولا لشىء من العصبية الجاهلية .

ثانياً :وكما رفضوا الاجتماع فى سقيفة بنى ساعدة ، رفضوا أيضاً دعوى : « منا أمير ومنكم أمير » .

ثالثاً : أن يكون الاجتماع اجتماعاً للمسلمين ، من غير عصبية للمهاجرين أو عصبية للأنصار ، إنما هى الرابطة الإسلامية .

رابعاً : أن تكون المبايعة حقاً مشروعاً بين المسلمين جميعاً . هنا نهض عمر بن الخطاب مبايعاً أبا بكر فى المسجد ونعمت المبايعة فإنه الصديق وأول من آمن من الرجال وهو الرفيق فى الغار . فهذه مشكلة واجهت المسلمين وهى مشكلة سياسية دينية .

وظل الرأى الإسلامى متوحداً داخل الجماعة الإسلامية فى صورته العامة ، وإن كان هذا لم يكن يعنى أن باطن المجتمع كان معافى تماماً ، إنما كانت الأحشاء متخمة بآراء ينازع بعضها بعضاً بجانب الرأى العام الإسلامى ، غير أنها لم تبلغ مبلغها من القوة التى يمكن أن تؤثر على وحدة الرأى العام ، وذلك مثل جماعة مدعى النبوة (« سجاح » « ومسيلمة ») التى حاولت أن تجمع حولها أتباعاً من الأعراب ، غير أنها لم تفلح ، وجماعة المرتدين ، مانعى الزكاة أرادوها قبلية بعد الرسول . مثل هذه الفتن ، قد أخمد أوارها قبل أن تعوق مسيرة الرأى الإسلامى المتوحد ، إلى أن ظهرت مشاكل التحكيم ، وذلك بعد اغتيال الخليفة الثالث

عثمان بن عفان وبعد أن تم اختيار الخليفة الرابع على بن أبى طالب ، ففجر معاوية بن أبى سفيان والى دمشق ، مشكلة قتلة عثمان ، وذلك بعد عزله من ولايته ، وذلك حين استقر الرأى بالخلافة لعلى بن أبى طالب وتسلم مقاليد الخلافة وباشر سلطاته فرأى أن عليه أن يخمد تلك الفتن التى أشعلها بعض خصومه من السياسيين للتشويش عليه ، وعلى خلافته ، فقام بعزل بعضهم ، وذلك حسب وجهة نظره السياسية ، ليأمن شر الفتنة قبل أن تنشب أظفارها فى جسد المجتمع الإسلامى فيتمزق فعزل معاوية وأرجأ النظر فى أمر قتلة عثمان حتى يتهيأ له الجواب المناسب وكانت قد قامت عليه عائشة فى « موقعة الجمل » فكان من الصعب عليه أن يترك فتنة الجمل ويجلس لتصفية قتلة عثمان : الأهم مقدم على المهم ،

فكان الأهم ، من وجهة نظر الإمام على ، هو المحافظة على وحدة الأمة ثم الأخذ بالقصاص وهو ليس مشكلة ، وإنما المشكلة أن يستتب الأمن والنظام لصالح الأمة ، وما كاد الإمام على يخلع معاوية ، حتى اندلعت نار الفتنة بين جماعة يطلبون منه أن يسلم قتلة عثمان ، وحاول ، فى غير جدوى ، أن يهدىء من شأن تمرد هؤلاء ريثما يخلص من مسئولياته الحربية ، غير أن معاوية ألب عليه شنآن قومه ، فما كان منه إلا أن خضع لرأى القائلين بالتحكيم ، أى جلسة هادئة لتصفية أمور الخلاف والخلافة . اتفقت جماعته على أن ترشح سفيراً منها هو الصحابى الجليل (أبو موسى الأشعرى) وجماعة معاوية رشحت سفيراً منها هو الصحابى

الجليل (عمرو بن العاص) وبعد مداولات دامت قرابة ستة أشهر، كما يذكر الطبرى وفى رواية أخرى قرابة سنة اتفقا على أن يخلع كل منهما صاحبه وحين جاء الموعد المضروب بينهما صعد أبو موسى الأشعرى من غير استفاضة فى الشرح على المنبر خلع « على بن أبى طالب » ، ثم صعد عمرو بن العاص وثبت معاوية : فارتبك الرأى العام الإسلامى فى فهم هذين الموقفين ، وفى أمر هذين الرجلين ، رجل يخلع خليفة شرعيًّا بايعته الأمة الإسلامية ، ورجل يثبت واليا معزولاً عن ولايته ويجعله خليفة شرعياً ، إنها لإحدى الكبر .

هنا يتساءل الفكر ، كيف ينصب وال معزول خليفة شرعيا ؟ وكيف يعزل الخليفة الشرعى ليكون معزولاً ؟ قضية التحكيم ليست خلافاً حول قضية الخلافة ، إنما القضية التى قام عليها أمر التحكيم ، هى تصفية أمور خلافية أو كما يقال بالأسلوب المعاصر : حول إجراءات شكلية تصادف رجل السياسة : وهى تسليم قتلة عثمان ، وهذا شىء يخص الخليفة وحده ولكنها الفتنة قاتلها الله أربكت رأى الأمة الإسلامية فى أمر قد مضى عليه إجماع الأمة حين بايعت عليها بالخلافة قبلا .

تمخض ارتباك الرأى العام للجماعة الإسلامية عن عدة نتائج :-

النتيجة الأولى :

كثرة الاغتيالات السياسية لكبار الصحابة وكل من يريد أن يعبر عن رأيه فى أمر تلك الفتنة . أدت تلك الحرية السياسية إلى ظهور مشكلة فكرية ، وهى حكم مرتكب الكبيرة ، ولا شك أن القتل من أكبر الكبائر . وكما عمرت الساحة السياسية بالشقاقات الخلافية عمرت أيضاً ، الساحة الفكرية بالخلافات حول تلك القضية ، وراجت القضية فكريا ، وراج الخلاف حولها بمذاهبه .

النتيجة الثانية :

الشقاق فى الرأى حول قضية حرية الإرادة فى الإسلام وهى كما عبر عنها القدماء (أفعال العباد) وقد دار حولها جدل كثير . فإن المناقشات بدأت تتركز حول مسألة العدالة الإلهية والمسئولية الإنسانية أى علاقة الحرية الإنسانية بقضية القضاء والقدر التى انقسم حولها أهل السنة فى المسجد الجامع فى البصرة إلى أهل سنة ومعتزلة ولاسيما بعد الحوار الذى جرى بين واصل بن عطاء والحسن البصرى . ملخص اتجاهات الجدل سؤال فلسفى فكرى يقول هل الإنسان مسير أم مخير ؟ وهو سؤال فلسفى ميتافيزيقى أوقع الفرق الإسلامية فى حرج بين الانشغال بالإجابة عليه والسكوت عنها .

النتيجة الثالثة :

التحزب والتفرق حول أى مشكلة تظهر فى الساحة الفكرية الإسلامية فيما بعد .

تلك تمهيدات عامة عن أهم خصائص الفكرالإسلامى وتفلسفه ، والرأى الإسلامى وتطوره . وبناء على ذلك أخذ الرأى يصطبغ بصبغتين :

الصبغة الأولى : الجانب العقدى فى الإسلام وما فيه من قضايا عرفت فيما بعد بعلم « أصول الدين » وهو علم التوحيد أو « علم الكلام » أو « علم العقائد » ويتناول ثلاثة جوانب :

(١) مشكلة الإلهيات .

(٢) مشكلة النبوات .

(٣) مشكلة البعـث .

الصبغة الثانية : الرأى التشريعى وتكفل به علم أصول الفقه أو علم التشريع أو علم الحياة العملية وسلوك المسلم ويتناول ثلاثة جوانب هى :

(١) العبـــادات . (٢) المعامـــلات . (٣) الجنايـــات .

وتلك هى دائرة الفكر الإسلامى إلى أن ترجمت الفلسفة وظهرت معها مجالات أخرى .

التمايز بين الفكر الإسلامى والفلسفة [10]

أما عن التمايز بين الفكر الإسلامى والفلسفة ، فإننا نود أن نشير بادىء ذى بدء – إلى أن المنظومة الإسلامية تشتمل على مستويات ثلاثة للفكر يحدد المستوى الأعلى فيها نوع المعرفة .

فهناك : دين إسلامى .

فكر إسلامى .

فلسفة الإسلاميين .

هذا التصنيف أساسى – فى نظرنا – لتحديد فلسفة الإسلاميين ، من الدين الإلهى وفكره ؛ فالدين الإلهى : هو ما أوحى به الله إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولما كان الدين الإسلامى وحياً إلهيًا ، لا تغيير فيه ، ولا تبديل -: كان أعلى مستويات الفكر الإنسانى ، والمعيارَ الأساسى لتحديد مسار الفكر الإسلامى وفلسفته . واضح تماماً أن الدين الإسلامى ليس من قبيل الفكر العقلى ، أو نتيجة جهد عقلى قام به إنسان مفكر ، إنما يعتمد فى مصدره على الوحى الإلهى ، وهو غير العقل ، وهذا أهم ما يميز الدين الإسلامى عن الفكر الإنسانى وفلسفته .

أما الفكر الإسلامى فإنه نشأ نشأة طبيعية منذ حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ونزول الوحى عليه ، فنراه يوصى سفراءه بالرأى فيما دون كتاب الله وسنة رسوله ، فضلاً عن دعوة القرآن ذاته للمسلمين إلى تدبره قال تعالى : ﴿ **أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيرا** ﴾[11] ثم هناك ضرورات أخرى ساهمت فى تنمية الفكرالإسلامى وانقسامه إلى مدارس فى السياسة والفكر كما قدمنا .

فمجال السياسة برز فيه سؤال وَجّه الفكر السياسى فى الإسلام وكان السؤال : من هو الخليفة ؟ ومجال الفكر الإسلامى برز فيه سؤال آخر هو : كيف أفهم مراد الله ؟ وهل لكى أفهم مراد الله لابد من العقل أو من إمام معصوم ؟ على حال وجدنا – والواقع يؤيدنا – من أخذ بوجهة النظر التى تحترم العقل فى سبيل فهم النص المقدس أى أن العقل لابدَ منه لفهم الوحى الإلهى كالمعتزلة وأهل السنة والفقهاء وذلك على خلاف بينهم فى تقدير قيمة سلطة العقل هذا الاتجاه يسمى : (العقل النقلى) .

وهناك من ألغى العقل وأخذ بفكرة الإمام المعصوم ، وهذا الاتجاه يسمى « اللاعقلى »

كالشيعة والصوفية .

فالتيار الذى أخذ بالعقل لفهم المعنى الحقيقى للقرآن حاول أن يقدم وسائل منهجية يستعين بها العقل على فهم النص الإلهى ويحكم بها علاقته بالقرآن .

* فظهر علم أصول الدين ليحدد علاقة العقل بالعقيدة .
* وعلم أصول الفقه ليحدد علاقة العقل بالشريعة .

فاستطاع هذا الاتجاه أن يأخذ بالعقل ويرد له اعتباره ويحدد بهذه العلوم نطاقه وهذا ما عرف فى الفكر الإسلامى بقضية « العقل والنقل » أو قضية الرأى فى الإسلام .

أما التيار اللاعقلى ، الذى أخذ بفكرة الإمام المعصوم ، فقد انقسم إلى تيارات . من هنا بدأ الصراع حول فهم الحقيقة الدينية :

— حقيقة دينية كما تُرى فى مراد الله وكما عاشها رسول الله صلى الله عليه وسلم .
— وحقيقة دينية كما تُرى فى مراد البشر وعايشتها الفرق الإسلامية .

ومن الصراع الدائر بينهما : تميز الفكر الإسلامى بالحركة الفعالة الإيجابية ، كذلك تميز بعدم خروجه عن دائرة الدين الإسلامى ، وجهة ، وغاية ، وموضوعاً ، ومنهجاً ، فهو ملتزم به عقيدة وتشريعاً ، وأخلاقاً ، وظل المفكر الإسلامى يرعى هذه المقررات ويلتزم بها .

كذلك من السمات العامة للفكر الإسلامى : أنه محدد القضايا من حيث الجدل الإنسانى ، أى ليست قضاياه كلها قابلة للجدل العقلى – وإن وجد من المسلمين من تعدى هذه القضايا وخاض فيها – وأغلب هذه القضايا يدخل فيما تطلق عليه الفلسفة : « مشكلات ما بعد الطبيعة » على أساس أن الوحى الإلهى تكفل بشرحها وبيانها وكان هذا الموضوع طبيعيًّا لولا تشبث بعض المتفلسفة الإسلاميين بتقليد فلاسفة اليونان .

فالفكر الإسلامى فكر موجه لذلك تحددت علاقته بقضايا الجدل .

ولقد أبرز القرآن خطوطاً عامة لمجالات الجدل توجيهاً منه للعقل حتى يتفرغ للجدل المفيد ، والمجالات هى :

(١) الوحى : ما بعد الطبيعة :

مجال أبيح فيه السؤال ، ورفض الجدل حوله ، وهو ما يعرف فى عرف الفلسفة بمشكلات ما بعد الطبيعة تكفل القرآن بشرح وتوضيح هذه المشكلات لأنها فوق النطاق العقلى . فقد روى ابن حجر عن أبى المظفر أنه قال فى القضاء والقدر :

« سبيل معرفة هذا الباب التوقيف من الكتاب والسنة ، دون محض القياس ، والعقل ، فمن عدل عن التوقيف فيه ضل وتاه فى مجال الحيرة ، ولم يبلغ شفاء العى ، ولا ما يطمئن به القلب ؛ لأن القدر سر من أسرار الله تعالى ، اختص به العليم الحكيم الخبير ، وضرب دونه الأستار ، وحجبه عن عيون الخلق ، ومعارفهم مما علمه من الحكمة فلم يعلمه نبى مرسل ، ولا ملك مقرب » .

نهى الرسول عن التنازع فى القدر ، حينما خرج على أصحابه وهم يتنازعون فيه . فقال أبهذا أمرتم ؟ أبهذا أرسلت إليكم ؟ عزمت عليكم ألا تتنازعوا فيه .

قال ابن حجر : يؤخذ من هذا الحديث التوقف عن الخوض فى المشكلات .

فأبيح السؤال عن الله ، ونُهِىَ عن الكيف .

فالجانب العقائدى فى الإسلام هو ما ورد فيه قول عمر : اتقوا الرأى فى دينكم ، وإياكم وأصحاب الرأى ، فإنهم أعداء السنن ، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا ، فالرأى فى الحياة الاعتقادية له آثاره السيئة لأن قوة العقيدة تعتمد على اليقين المطمئن والتسليم المؤمن .

(٢) العقل : العالم الطبيعى والاجتماع الإنسانى :

مجال أبيح فيه البحث والجدل معاً ، وهو ما يخص الأمور الطبيعية ، والاجتماع الإنسانى ، والأمور الخاصة بالتشريع ، وهى أمور تدخل فى نطاق العقل ، والقياس ، والتجربة ، يقول ابن عبد ربه : لا خلاف بين فقهاء الأمصار وسائر أهل السنة وهم أهل الفقه والحديث : فى نفى القياس فى التوحيد وإثباته فى الأحكام إلا « داود بن على » .

ويقول عمر لشريح حين بعثه على قضاء الكوفة : وما يتبين لك من السنة فاجتهد فيه رأيك . وقال الرسول – صلى الله عليه وسلم – فى حديث تأبير النخل : أنتم أعلم بشئون دنياكم .

(٣) مشاكل خاصة حصرها القرآن :

وهى مجال لا يفيده السؤال ولا يجدى حوله الجدل وهى قضايا حصرها القرآن حول :

(أ) قضية الروح قال الله تعالى : ﴿ ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى ﴾ .

(ب) قضايا خمس حصرها القرآن بقوله تعالى :

﴿ إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما فى الأرحام وما تدرى نفس ماذا تكسب غدا وما تدرى نفس بأى أرض تموت إن الله عليم خبير ﴾

[سورة لقمان : آية ٣٤]

(جـ) المتشابه من القرآن مثل فواتح بعض السور :

آلم – كهيعص – يس – ن – ق – ص .... الخ .

مثل هذه الآيات ، وهى من المتفق على أنها من المتشابه ، والمتشابه : « لا يعلم تأويله إلا الله » .

ومادام هناك أشياء لا يمكن العقل أن يصل إليها فإننا نشدد على أهمية الوحى ، وبهذا تحل مشكلة الخيار : بين إهمال الدين ، أو إهمال العقل .

هناك من الباحثين المشهود لهم مثل الأستاذ الدكتور محمد يوسف موسى فى كتابه : « القرآن والفلسفة » يجعل القرآن من أهم عوامل التفلسف فيقول :–

« فإنه بحث أردت منه بيان أن القرآن كان من أهم العوامل التى دفعت المسلمين إلى التفلسف » .

لكن ما معنى التفلسف الذى يقصده الدكتور محمد يوسف موسى ؟

إذا كان التفلسف هو إثارة الأسئلة وتوجيهها – أى أسئلة كانت – فالقرآن من عوامل التفلسف أما إذا كان معنى التفلسف هو البحث عن الغموض الميتافيزيقى حول مصدر وجود الإنسان أو الوجود . فالقرآن على هذا المعنى ليس مصدراً للتفلسف .

أما إذا كان معنى التفلسف هو تحصيل المعرفة الحقة لله ، والتدبر فى الكون الطبيعى ، أى عالم الشهادة ، والتسليم بعالم الغيب ، فيكون فى القرآن إجابات حاسمة للإثارة النفسية والعقلية . حقيقة أن القرآن الكريم لم يحتو على أصول الفلسفة بمعناها الاصطلاحى لكنه أجاب على أصول الفلسفة ولاسيما الجانب الميتافيزيقى منها ، لأن القرآن بين الحق فى قضية الألوهية ، وما يتبعها من مغيبات إلى التدبر فى مجالات الطبيعة ، والبحث ، والنظر فى ملكوت النفس ، وعظمة الطبيعة ، بذلك يكون القرآن سبباً من أسباب النظر العلمى وهو مجال آخر غير المجال الميتافيزيقى .

والقرآن قد حدد موقفه من مشكلات عالم ما بعد الطبيعة ، بواسطة الوحى الإلهى ، وليس على المسلم إلا اعتناقها ، ثم يتفرغ لكل ما يجرى فيه البحث ، والنظر ، وتصلح له المناهج العلمية وإن عدم توضيح القرآن لكل ما فى الوجود فيه تقدير لجانب العقل الإنسانى ، وتأكيد جديد من الوحى للعقل لأن يباشر عبادة التدبر ، والبحث فى مجالات التجربة

الإنسانية وما يقع فى إطار تاريخها ، وتصبح مجالات الجدل المحددة فى المنهج القرآنى ذات قيمة عقائدية ، واجتماعية ، فقيمتها الاجتماعية أنها تدعو الناس إلى الاهتمام بما يقع فى دائرة

النشاط الإنسانى وألا يتخذوا من عدم فهم آيات القرآن ذريعة إلى عدم الإيمان ، فالربط بين عدم الفهم والإنكار دحضه القرآن نفسه عندما أشار إلى بعض آيات كونية غير مفهومة ، ومع ذلك لا يقوى الإنسان على إنكارها كقوله تعالى كما قلنا : ﴿ **ويسئلونك عن الروح قل الروح من أمر ربى** ﴾ [سورة الاسراء : الآية ٨٥] ، فإن عدم فهم الروح ليس مسوغاً لرفضها ، كذلك تضيف تحديدات مجالات الجدل ، قيمة عَقَدية تظهر فى الإيحاء الإعجازى للقرآن على أساس أن هذه المجالات بلغت مع التاريخ حقيقة غير منقوضة حتى فى الحقائق العلمية وفى هذا ما يعطى مزيداً من الإيمان بأنه وحى منزل .

وتصبح الوظيفة الاجتماعية النهائية لمجالات الجدل تعنى : أن الالتزام بها يقلل كثيراً ويضيق مجالات الخلاف بين الجماعة ، وتعطى طابعاً فكرياً له حده الأدنى المقرر الذى تشترك فيه الجماعة على اختلاف حظها من العقل ، والقدرة على التفكير .

وفى أواخر القرن الثانى الهجرى ، وأوائل الثالث الهجرى ، بدأت حركة الترجمة فى المحيط الإسلامى ، وعرّبت علوم كثيرة ، منها الفلسفة . ومن يوم أن عربت ظلت تطلق على جانب محدد ، وعلى جماعة محددة ، وعلاقتها بالفكر الإسلامى ظلت علاقة مشوبة بحذر ، بمعنى أن الفكر الإسلامى – الذى ظل متحفظاً بدائرته – لم يتخذ الفلسفة لقبا عليه ، أو صفة له ، وغدا الفكر الفلسفى الإسلامى يطلق منذ القرن الثالث الهجرى ، على الذين كانوا يدرسون النص الإغريقى مباشرة أو معربا وظل هذا اللون الفكرى – الذى يمثل تيار الثقافة الهلينية. الوافد على المحيط الإسلامى – دلالة على رحابة صدر الإسلام نحو هذا اللون الفكرى .

غير أن دواعى الحذر كانت لا تمنع دراستها ، ولما كانت الفلسفة تتميز بطابع التمرد العقلى ، فهى دائماً تتمرد على مبدأ الالتزام ، تتمرد على القواعد المقررة . من هنا كان العقل الموجه بالدين لا يأنس إليها لأنها تكثر مجادلته وتثير عليه القلق من كل جانب ، وأقل ما تثيره عليه هو سؤالها له لماذا يقبل التوجيه من الدين ؟

وسؤال الفلسفة لنفسها لماذا ألتزم بقضايا الفكر الدينى ؟

وقد أحدث تمردها فى الثقافة الإسلامية حركة عقلية ناهضة ومنظمة درأت بها عنف الوافد فتوافقت حركة الترجمة والتعريب مع حركة الكتاب الإسلامى وتأليفه ، واستطاع العقل الإسلامى أن يثبت ذاته ، ويتبين أصالته أمام ما وفد عليه من تراث اليونان، دون أن ينساب فى روافد الفلسفة وحركة ترجمتها .

فالفلسفة الإسلامية تميزت عن الفكر الإسلامى بما أحدثته من قضايا جديدة ، وإن كانت

ليست بذى بال مثل قضية « التوفيق بين الدين والفلسفة » . « والله والعالم » ونظرية « العقول العشرة » « والنظريات الاجتماعية فى المدن الفاضلة » وكانت تسير بانقباض تام بجانب الفكر الإسلامى الفسيح لأنها انعزلت داخل قضايا محددة ، وظلت تعالجها من مبدأ التسليم بمقرراتها التقليدية ، على أى حال نجحت الفلسفة من حيث منهجها فى المحيط الإسلامى ، وأخفقت من حيث موضوعها . فنلاحظ أن المنطق الصورى يدعى – فى المدرسة الإسلامية – عصمة الذهن عن الخطأ فى الفكر ، وإن وجد من الإسلاميين ، من عارضه مثل : ابن تيمية وابن الصلاح والنووى غير أن نقده للمنطق كان بأسلوب المنطق ذاته أى جادل مبدأ ذهنياً بمبدأ ذهنى .

هذا ما اشتملت عليه المنظومة الإسلامية من دوائرها الثقافية والفكرية وبالرغم من أن الفلسفة انتسبت إلى الإسلام فإنها ظلت مصطلحاً يعبر به عن الفكر الوافد .

ومهما ادعى الفكر الإسلامى الالتزام والحيطة فإن شيوع الفلسفة ، والتفكير فيها قد جره إلى دراسة مسائل تتنافى مع التزامه « كمسألة إثبات صفات الله أو نفيها » وهل هى زائدة على الذات أو هى عينها ومدى قدرة العبد وعلاقتها بقدرة الرب ؟

والنتيجة النهائية التى نريد أن نصل إليها من التمايز بين الفكر الإسلامى وفلسفة الإسلاميين هى : عدم الخلط بين ما هو من صميم الفكر الإسلامى . وبين ما هو من صميم فلسفة الإسلاميين . أما دعوة الأستاذ الشيخ مصطفى عبد الرازق التى دعا إليها فى كتابه « تمهيد لتاريخ الفلسفة » تحت عنوان :

« رأى فيما تشمله الفلسفة الإسلامية » بقوله : وعندى أنه إذا كان لعلم الكلام ولعلم التصوف من الصلة بالفلسفة ما تسوغ جعل اللفظ شاملاً لها فإن علم أصول الفقه المسمى أيضاً علم أصول الأحكام ليس ضعيف الصلة بالفلسفة ومباحث أصول الفقه تكاد تكون فى جملتها من جنس المباحث التى تتناولها أصول العقائد التى هى علم الكلام بل إنك لترى فى كتب أصول الفقه أبحاثاً يسمونها مبادىء « كلامية » هى من مباحث علم الكلام وأظن أن التوسع فى دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية سينتهى إلى ضمها .

فهذه الدعوة تحتاج إلى نظر ، فالأوفق – عندى – أن يظل علم أصول الفقه داخل إطاره فى الفكر الإسلامى لأنه قواعد عقلية وضعت لغايات دينية ، كذلك علم الكلام الإسلامى هو فكر إسلامى ، وليس فلسفة ، لأنه من جانب موجه توجيهاً دينياً ، غاية وموضوعاً ، ومن جانب آخر : أنه لم يطلق عليه أصحابه فلسفة . ولا يستفاد من رأينا فى تقرير التمايز بين الفكر الإسلامى وفلسفة الإسلاميين –: عدمُ تأثرهما ببعض ، فينبغى ألا يستفاد ذلك

من رأينا لأن رحلة التفاعل بينهما ساعدت كلًّا منهما على إبراز خصائصه ،وحقيقة الرأى أن علم أصول الفقه ، وعلم أصول الدين ، يعتبران — فى نظرنا — تطوراً طبيعياً للرأى فى الإسلام ، وعلى سنة التفاعل الثقافى فقد استفادت العقلية الإسلامية من العقلية الوافدة ، تطويرَ قواعد هذه العلوم مع الاحتفاظ بصفة التمايز بين ما هو من صميم التفلسف ، وبين ما هو من صميم الدين وفكره .

يفيدنا التمايز بين الفكر الإسلامى وفلسفة الإسلاميين من جانبين : جانب يؤكد على عنصر الأصالة فى العقلية الإسلامية ، وأن الإسلام فى حد ذاته دفع العقل إلى نشاطه الفكرى ، وجانب يدفع ما يتوهمه بعض الناس من أن الإسلام دين جامد متزمت ، لا يحب العقل كثيراً ولا تراثه ، حتى إن بعض المستشرقين ، من الرعيل الأول ، ادعى أن تأخر المسلمين يرجع إلى جمود أهل السنة ، وبعدهم عن العقل والتراث الفلسفى .

لا شك أن هذه دعوى مفتراة على الإسلام لأن الإسلام يرعى العقل ويحتفل به حينما جعل التكليف منوطاً به أى لا مجنون مكلف ، ولا صبى مكلف ، ولا حيوان مكلف ، فالإسلام يرعى العقل ولاسيما عندما حرم كل ما يسىء إلى العقل من المسكرات ؛ فشرعية التكليف الإسلامى منوطة بالعقل ولا تكليف لغير العقل . كذلك إذا نظرنا إلى وسائل الاجتهاد فى الإسلام أيضاً كالمصالح المرسلة والاستحسان ..... الخ وهذه كلها صيغ عقلية مستنبطة من النص الإلهى، فمن مصادر التشريع الاجتهاد وهو عمل عقلى للإنسان المسلم .

أما من ناحية موقف الإسلام من التراث العقلى ، فمن حيث المبدأ نلاحظ : أن الفلسفة ، والتراث الشرقى ، دخلا معاً ديار الإسلام ، فى عنفوان شباب الدولة الإسلامية ، وبذلت الدولة فى سبيل ترجمتها ونقلها الوفير من المال ، وكان من الذين قاموا بعبء الترجمة فلاسفة مسلمون يقيمون فى ظل دولة إسلامية ، فلو كان الإسلام لا يرعى العقل ، ولا يحترم الثقافة العقلية ما حرص الخلفاء على إنشاء قلم الترجمة لينتقل التراث اليونانى والسريانى إلى اللسان العربى .

ولا غرو فإن أول فيلسوف فى الإسلام كان على صلة قوية باللسان الإغريقى ، كما تذكر الروايات التاريخية كان من حيث النسب عربيًّا ، ومن حيث الدين فهو مسلم ، ومن أوائل من نشط إلى ترجمة الفلسفة إلى اللسان العربى ، ويعرف فى الدوائر الفلسفية بـ(فيلسوف العرب) هو : الكندى ، وإلى أن مات هذا الفيلسوف وهو على صلة قوية بعلماء عصره وبدينه و لم تُر فتوى من معاصريه تصمه بالضلال أو بالكفر أو الخروج على الدين الإسلامى .

ثم لما ترجمت الفلسفة لم يُعرِض عنها العقل الإسلامى بل أقبل عليها بالتأليف والترجمة

والشرح من غير أن يضحى بدينه فى سبيلها . والفلسفة وهى إحدى لغات العقل دخلت ديار المسلمين من الباب الرسمى يوم أن كان الإسلام دولة قوية ، و لم تتسور عليه محرابه عليها وإنما دخلت باختيار دولة الإسلام وبمشيئة خليفة المسلمين .

من هنا يتبين لنا : أن الإسلام رحب بالعقل لذات العقل ، وبالعقل الوافد وبتراثه ، فالإسلام يرعى العقل من حيث هو عقل وذلك حينما ناط التكليف به وفتح له باب الاجتهاد .

بل إن القرآن نفسه دعا العقل ليتدبره وَفق قوله تعالى : **﴿ أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيرا ﴾** [سورة النساء : الآية ٨٢] . ففتح المسلمون عقولهم على التراث الإغريقى والشرق .

فالإسلام من حيث هو دين أعطى للعقل قدره حينما أعانه على وظيفته الفكرية ، والإسلام عندما دعا الإنسان حرك فيه عقله وأقلق عليه فكره عندما أعانه على أن يفكر .

ولقد مرت الفلسفة عندما دخلت ديار الإسلام بثلاث مراحل :

- مرحلة الترجمة .
- مرحلة الدراسة .
- مرحلة التفاعل أو المكافحة بينها وبين الفكر الإسلامى .

وتقسيمها إلى مراحل لا يعنى استقلال كل مرحلة عن الأخرى ، فالكندى كان مترجماً ، ودارساً ، وإنما نشير بهذا التقسيم ، إلى أن دراسة الفلسفة ، تتوقف على ترجمتها ، والتفاعل والمكافحة يتوقفان على دراستها . فكل مرحلة تعتبر مقدمة طبيعية للتالية ، ومرحلة التفاعل ولدت ولادة طبيعية ، وفيها شيء من المشقة الزائدة . وبطبيعة الحال ، مهما رافقها من عسر فإنها انتهت بمولود يحمل خصائص أصيلة من العقل الإسلامى غير أنه لم يكن سوى الخلقة من غير تشويه وذلك يرجع فى نظرنا إلى المدرسة الفلسفية فى الإسلام نفسها لأنها حيث قدمت الفلسفة قدمتها من وجهة نظر ضيقة من حيث تعريفها وموضوعها ومنهجها وسنحاول بيان ذلك .

* * *

البــاب الثانـــى

العـرب ومـراكز التـراث الفلسفـى

* قابلية العرب لتراث الأوائل.
* مراكز التراث الهلينستـى.
* مراكز السريان والعـرب.
* نظرية الفيض ومؤثراتها.

قابلية العرب لتراث الأوائل :

أحب أن أبدى باديء ذى بدء بعض الملاحظات على موقف العرب وتقبلهم للتراث الفلسفي وبحثهم عن روافده ومراكزه :

أولاً : يقول الواقع التاريخي للفكر الإسلامى : إن الفلسفة حين ترجمت فى ديار الإسلام ، أى نُقِلَتْ من اللسان الأعجمى سواء كان يونانيًّا أو سريانيًّا إلى اللسان العربى تحت إشراف الخليفة المأمون وبواسطة جماعة من المترجمين ، يعتبر هذا العمل فى حد ذاته دليلاً على أصالة العقل العربى من حيث إنه يحب الثقافة ويبحث عنها فى مظانها وعن مصادرها المتنوعة ، فلو لم يكن العقل العربى مهيأ لفهم التراث الذى حرص على نقله ما اتخذ سبيله إلى ترجمته ، فلا شك أن مجرد نقل الكتب الفلسفية من لسانها الأعجمى إلى لسان عربى ليعرب بكل تأكيد عن أصالة فى العقل العربى مادام يرعى الثقافة الإنسانية دون تعصب منه إلى ثقافته الخاصة ، بل فتح الباب على مصراعيه ليستأنس بتجارب الأمم ويستوعب من الثقافات ما شاء له أن يستوعب .

ثانياً : إنه حين عنى بتكوين قلم للترجمة ، وكان ذلك فى عصر الدولة العباسية عصر الخليفة المأمون فى القرن الثامن للميلاد ، كان تكوينه وَفق خطة ثقافية رائدة إذ استطاع قلم الترجمة وَفق الخطة أن يترجم فنوناً مختلفة ، فترجم من الفلسفة الطبيعية ، والعلوم الطبية ، والفلك ، والطبيعة والرياضة ، ومن الفلسفة الإلهية كتب أفلاطون ، وأرسطو ، ومن الفلسفة المدنية التى تتعلق بالسياسة ، والأخلاق ، والإلهيات ، وكذلك سياسة المنزل واستبعد قلم الترجمة فن التراجيديا وفن القصص والمسرح من مشروع الترجمة إلى العربية ، ذلك – فقط – الذى لم تشمله الخطة الثقافية للترجمة الأولى ، ربما لعدم تقبل العربى لفكرة المسرح اليونانى وقد يكون ذلك لاحترامه الشديد للمرأة . على أى حال هذا التنسيق فى الترجمة يدل بعمق على أن العقل العربى ، حين أراد الترجمة ترجم منها ما يحتاجه فى مسيرته الحضارية ، فكان لديه معيارٌ حضاريٌّ ، استطاع أن ينتقى به ما ينتقيه ، فكان يتعامل مع تراث الحضارات السابقة من خلال منظوره العربى الإسلامى ، فلم تعوقه مشكلة التراث والمعاصرة ، كما تعوقنا اليوم ، واستطاع أن ينتصر عليها ، حين كون قلماً للترجمة ، وحين وضع خطته الثقافية لاختيار ما يتفق مع ميزان الحضارة الإسلامية ، ومع وجوده العقلى ، والفكرى أيضاً ، وهذا يدل على أصالة العقل العربى حين تفهم تراث حضارات الأمم السابقة وحين لم ينغلق على تراثه فكان على مستوى فهم المسئولية الحضارية حين ترجم وحين تخير أليس فى هذا ما يشهد بأصالة العقل العربى ؟!

ثالثاً : إنه حين ترجمت الفلسفة ، تخصص فى دراستها أناس عرفوا بالفلاسفة ، استطاع هذا النفر أو هؤلاء الفلاسفة أن يدرسوا الفلسفة دراسة متعمقة ،وأن يحيطوا بقضاياها ، والمتصفح لكتب هؤلاء الفلاسفة داخل المنطقة الإسلامية ، يرى أنها تشتمل على جانبين : جانب الفلسفة التقليدية وتمثلها الكتب المترجمة عن أرسطو وأفلاطون ومدرسة الإسكندرية ، فمن ينظر إلى ذلك الجانب الذى وفد إلى البيت العربى عن طريق قلم الترجمة الرسمى -: تراه يحكم بأن الفلسفة الإسلامية فلسفة تقليدية ، أى منقولة عن اللسان اليونانى أو السريانى . ومثل هذا الحكم - لابد لنا من تقويمه - لما يشوبه من قصور ؛ لأن على الباحث الذى يريد أن يتوخى حقيقة الحكم على أى شىء أن يتصف بالتروى فهذا قصور واضح لأنه أغفل الجانب الآخر من أعمال المدرسة الفلسفية فى الإسلام .

الجانب الثانى : هو ما يمثل العقلية الإبداعية للعقل العربى والإسلامى على حد سواء . تلك قضية سنوضحها فيما بعد ، فإن المدرسة الفلسفية قدمت من الشروح والتعليقات على النص اليونانى المترجم ما يدل على التعمق والقدرة على الفهم والتحليل ، ثم انطلقت تقدم نماذج فلسفية تشهد لها بالحركة الإبداعية وبالنمو والازدهار فى مجال الفلسفة ، وذلك ككتب الكندى وأدلته على وجود الله ، وكتب الفارابى المتنوعة والذى أعاد فيها النظر من جديد فى قضية الدين والفلسفة ، وكتب ابن سينا ومحاولاته فى كتاب الإشارات والتنبيهات فى تجلية المعرفة ومستوياتها . ومحاولاته نحو إيجاد منطق جديد سماه منطق «المشرقين» ، والغزالى الذى استطاع أن يقدم منهجاً فريداً فى نقده للفلاسفة ، وهناك من رأى أن نقد الغزالى للفلاسفة هو نقد للعقل ، ولا شك أن هذا خلط بين المفاهيم ، فمن قال : إن نقد الفلاسفة هو نقد للعقل ، هذا نقد مغلوط فيه خلط متعمد بين مفاهيم عدة أما العقل فهو قضية النوع الإنسانى دون الفلاسفة والفلاسفة ليسوا هم النوع الإنسانى إنما هم يمثلون أنفسهم وليس كل الفلاسفة إنما هم فلاسفة معينون ، وإذا تعينت أشخاص الفلاسفة سقط الحكم الكلى أى ليس كل الفلاسفة حتى الفلاسفة المعنيون لا يلحقهم النقد فى كل آرائهم إنما هى آراء حددها الغزالى فى كتابه «التهافت» بحوالى عشرين مسألة ، فهذا جانب يمثل فى المسألة الإسلامية الجانب المبدع .

يقول ديبور:

ولتاريخ الفلسفة فى الإسلام شأن أيضاً ؛ لأنه يرينا أول محاولة للتغذى بثمرات الفكر اليونانى تغذياً أبعد مدى وأوسع حرية مما كان عليه الأمر فى نشأة علوم العقائد عند النصارى الأولين .

ثم يقول : ومع هذا فشأن الفلسفة الإسلامية ، من الوجهة التاريخية ، أكبر كثيراً من

مجرد الوساطة بين الفلسفة القديمة وبين الفلسفة المسيحية فى القرون الوسطى ، وإن تتبع دخول أفكار اليونان وامتزاجها فى مدنية الشرق الكثيرة العناصر هو من الناحية التاريخية جدير بأن يشوق الباحثين على نحو خاص به ، ولاسيما إذا تناسينا الفلسفة اليونانية ولم ندقق فى مقاومة الفلسفة الإسلامية لها . ولهذا البحث شأن عظيم ، إذا كان يتيح لنا فرصة لمقارنة المدنية الإسلامية بغيرها من المدنيات(١٢) .

مراكز التراث الهلينستى (١٣)

(١) الإسكندرية حاضرة البحـر :

وكما هو واضح من اسمها أنها تنتسب إلى اسم ذلك الفتى الإغريقى « الإسكندر الأكبر » بانيها ومؤسسها فقد أسسها ٣٢٣ ق . م .

ثم أنشأ خلفاؤه — من بعده — فيها : أكاديمية يونانية ، تناظر بُرُقِيِّهَا العلمى المدارس الإغريقية القديمة بل وتفوقت عليها لما احتوت عليه : من تراث شرقى ، وتراث يونانى ، يفد إليها العلماء والمفكرون والذين وقع عليهم الاضطهاد ولاسيما بعد أن أُغْلِقت مدرسة أثينا فارتحل مفكروها إلى الإسكندرية بتراثها وفلاسفتها ، مع اهتمام حكماء مصر بها أيضاً فانتقلوا من معابدهم إليها ، فاستحقت بذلك التقدير أن تكون وريثة عين شمس ووريثة أثينا .

ومدرسة بهذا المنهج الثقافى من الصعب أن نتحدث فيها عن تراث شرقى يحمل خصائص الثقافة الشرقية أو تراث إغريقى يحمل خصائص الثقافة الإغريقية إنما علينا أن نتحدث عن فكر شرقى يميل نحو الاندماج إلى الهلينى ، وهلينى يميل نحو الشرق ، وبهذا التمييز أصبح فكرها عالمياً . يقول أوليرى : إنها ولفت بين التراثين وأصبح ما يعرف فى تاريخ الفكر الفلسفى بالهلينستية يرجع إلى نشاطها العلمى تاريخاً واصطلاحاً ، هكذا انتظمت — فى الاسكندرية بتأثير اتصال الشرق بالغرب ، وتفاعل الفلسفة والدين — عناصرٌ من مذاهب فلسفية متعددة ، ومبادىء من نزعات روحية متباينة ، فى نظام فكرى روحى واحد هو المذهب الإشراقى المعروف بالأفلاطونية الجديدة : الهلينستية .

(٢) مراكز السريان والعرب :

يرى ديبور وغيره من مؤرخى الفلسفة : أن السريان هم واسطة فى نقل الثقافة فقد أخذوا الثقافة اليونانية من الإسكندرية وأنطاكية ، ونشروها فى الشرق وحملوها إلى مدارس « الرها » « وقنسرين » « ونصيبين » « وحران » ، « وجندسابور » .

وكانت السريانية فى هذا الوقت هى لغة كل من الكنيسة الغربية والكنيسة الشرقية ، ولكن اللغة اليونانية كانت تدرس إلى جانب السريانية فى مدارس الأديرة ، ويجب أن نذكر أن « رأس عين » و« قنسرين » ، كانتا مركز الثقافة فى الكنيسة الغربية (اليعقوبية) على أن مدرسة « الرها » كانت أهم من ذلك ، فى أول الأمر على الأقل ؛ لأن لهجة « الرها » بلغت من الرقى درجة تجعلها صالحة لأن تكون لغة يكتب بها .

نلاحظ أن مؤرخى الفلسفة حين يؤرخون لمدارس السريان الثقافية أنهم يكادون يحصرون الثقافة السريانية فى التراث اليونانى ، ويغفلون – لا أدرى عن قصد أو عن غير قصد – التسميةَ الحقيقية لهذا التراث : الهيلينستى أو اليونانى الشرقى ؛ لأننا كما لاحظنا أن مدرسة الإسكندرية كانت بوتقة انصهر فيها تراث أثينا وتراث هليوبوليس ، فمن الصعب التحدث عن اليونانى من غير لبسته الشرقية الروحية أو الدينية التى كانت سائدة فى ذلك الوقت .

(١) فى عهد « توستينانوس » ٥٢٧ – ٥٦٥ م كانت الخلافات اللاهوتية والمنازعات الدينية بين الفرق الدينية المسيحية قد بلغت ذروتها ؛ فكان أتباع الكنيسة اليعقوبية يرون أن اللاهوتية والناسوتية تؤلفان فى المسيح (عليه السلام) طبيعة واحدة ، على حين كان الملكانيون يميزون بين طبيعتين فى المسيح : الطبيعة الإلهية ، والطبيعة البشرية ، وكان النسطوريون أشد من الملكانيين تدقيقاً فى هذا التمييز ، وأرادت هذه الفرق ، أن تؤيد وجهات نظرها فى تأويل النصوص بالرجوع إلى النظر العقلى فوجدوا فى الفلسفة القديمة مجالاً أوسع لإعادة النظر فى تلك القضايا ، فأقبلوا على دراستها ودراسة علوم اليونان . لذلك كان ما يعلم فى تلك المدارس ذا طبيعة دينية غالباً ومتصلاً بالنصوص المقدسة ، وكان موجهاً بحيث يوافى حاجات الكنيسة .

(٢) وترجم السريان ترجموه من كتب اليونان بأمانة فى الجملة خصوصاً « سرجيس » غير أن مطابقة الترجمة للأصل تبدو فى كتب المنطق والعلم الطبيعى أكثر مما تبدو فى كتب الأخلاق أو ما بعد الطبيعة ، فقد حذفوا كثيراً من غوامض هذين العلمين أو هم فهموه على غير وجهه ، وأحلوا عناصر نصرانية محل كثير مما هو وثنى ... وحل الإله الواحد محل القدر والآلهة المتعددة .

(٣) على أن العرب من بعد قد أربوا على السريان فى طبع ما وصل إليه بطبع لغتهم وثقافتهم ودينهم غير أنهم كانوا أقدر من غيرهم على هضم العناصر الأجنبية وتشربها .

(٤) يعد بعض علماء العرب : أن اللغة السريانية أقدم اللغات[١٤] ، أو يعدونها اللغة الصحيحة (الطبيعية) ... وسؤال الملكين فى القبر بها .

(٥) الذين اشتغلوا بنقل كتب اليونان إلى العربية فيما بين القرنين الثامن والعاشر الميلادى يكادون يكونون جميعاً من السريان ، ونقلوا ما نقلوه ، إما عن التراجم السريانية القديمة ، أو عن تراجم أصلحوها هم أو قاموا بها من جديد .

دقة وتنبيه ومقارنة بين المصادر العربية المترجمة :

أورد عبد الرحمن بدوى محققاً تحقيقاً جيداً : تفسير يحيى بن عدى « لألفا الصغرى » من مقالات ما بعد الطبيعة لأرسطو ضمنها فى كتابه : رسائل فلسفية للكندى ، والفارابى وابن باجة وابن عدى . ويحيى بن عدى من الذين درسوا على الفارابى كما ذكر ابن أبى أصيبعة ، وعلق عليه بدوى بقوله : « وهو تفسير جيد لهذه المقالة وقد اعتمد فيه يحيى بن عدى نقل إسحق بن حنين وقارن هذا النقل بالنقول السريانية . وله ملاحظات على تلك الترجمات جيدة تعرض لها فى مقامها .

فى هذه الرسالة يعرف يحيى بن عدى ، موضوع الفلسفة الإلهية بقوله : « ولما كان غرض الفيلسوف فى هذا الكتاب بأسره ، أعنى فى كتابه الموسوم بـ« أبعادها فوسيقا » أى فى « ما بعد الطبيعيات إنما هو فى الجزء الثالث من أجزاء الجزء النظرى من جزئى الفلسفة وهو فى العلم بالأمور العرية من الهيولى وإدراك حقائقها» وقدم يحيى بن عدى شرحاً مفصلاً لتلك المقالة بين فيها تعريف علم الفلسفة الإلهية ثم بين ما هو الفيلسوف الحق .

وما نحب أن نشير إليه هنا هو ما قدمه ابن عدى من استدراكات على بعض ترجمات كتاب ما بعد الطبيعة وخاصة تلك المقالة التى ترجمها وقام بشرحها فقد أشار إلى أن هذا الكتاب تُرجم من أكثر من مصدر إلى العربية من مصدر سريانى ومصدر يونانى ومن مصادر أخرى ويبدو أنَّ ابن عدى قد اطلع عليها وهو بصدد ترجمته وشرحه لها لأنه فى نقاط متعددة بين تفاوت الترجمات بين بعضها وبعض بالزيادة أو النقصان فهو يقول:

وينبغى أن تعلم أنى وجدت مكان هذا القول الذى أوله فى نقل إسحاق بن حنين : « ولا فرق بين أن يكون متوسط واحد وآخره إلى هذا الوقت » فى نقل آخر إلى العربية على هذه الحكاية : « ولا خلاف فى أن تكون العلة الأولى واحدة أو كثيرة ، ولا فى أن تكون ذات نهاية أو لا نهاية لها (٢٧٤ أ) فإن جميع أجزاء ما لا نهاية له بهذا النوع ، وفى الجملة جميع أجزاء ما لا نهاية له هى الآن الأوساط على السواء » – ووجدت ذلك بالسريانية على هذه الحكاية : « ولا فرق بشىء أن يقال : العلل تكون واحدة أو كثيرة ، ولا غير متناهية أيضاً أو متناهية ، وجميع أجزاء غير المتناهيات ، وبالجملة التى لغير المتناهية ، بهذا النحو بعينه ، هى متوسطات إلى الآن » .

وفى موضع ثان يقول :

وينبغى أن تعلم أنى وجدت فى غير نقل إسحاق بالعربية زيادة هى : « مثال ما يقال الضباب بعد البخار » . وقد وجدت فى السريانى مكان هذا المثال ما هذه حكايته : « بمنزلة البحر من الجبل » . فكلام إسحاق ناقص (٢٧٦ أ) يقتضى مثالاً ، وهذان المثالان اللذان ذكرتهما وإن كانا مختلفين فإنهما ينقصان من جهة لكل واحد منهما يوجد بين جزئية مضادة ما هى التكاثف والاجتماع بعد التخلخل والافتراق .

وفى موضع ثالث يقول :

قال أرسطوطاليس :

« وهل ينبغى أن ينظر فى العلل والأوائل العلم الواحد ، أو العلوم الأكثر من واحد » .

قال يحيى بن عدى :

ينبغى أن تعلم أن هذا الفصل وجد فى نقل إسحاق بن حنين فقط ، ولم أجده فى النسخ السريانية ، ولا فى غير نقل إسحاق إلى العربية ، وليس هو لائقاً أن يكون خاتمة (٢٩٠ أ) لهذه المقالة ، ولكن يشبه أن يكون فاتحة لمقالة الألفا الكبرى المقصودة من هذا الكتاب . وفى العبارة عن معناه يصح .

ومعناه هو أنه : هل النظر فى العلل والأوائل كلها لعلم واحد ، أو لعلوم أكثر من واحد ؟ .

والحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على محمد وآله المعصومين ، تم تفسير يحيى بن عدى لمقالة الألفا الصغرى من كتاب أرسطوطاليس فى « ما بعد الطبيعيات » .

يقول د . بدوى ملاحظة :

هذه الملاحظة الأخيرة فى غاية الفائدة ، إذ جمهور الباحثين على أن هذه الجملة الأخيرة أضيفت إضافة لتكفل الربط بين ألفا الصغرى وبيتا بطريقة مفتعلة ، وخصوصاً بالشك الأول (بيتا ف أ ص ٩٩٥ ب٥) .

ويلاحظ أن الإسكندر الأفروديسى (١٧٤ : ٢٥) لم يشرح هذه الجملة وفى مقابل ذلك نجد أسكلبيوس (١٤٠ : ٢٤) ينقلها بنصها .

لكن قول يحيى بن عدى إنه لم يجدها إلا فى نقل إسحاق بن حنين فقط ، ولم يجدها فى النسخ السريانية ، ولا فى غير نقل إسحاق إلى العربية ، يدل على أنه وجدت مخطوطات كثيرة لم ترد فيها هذه الجملة ، ولابد أنها ترجع إلى عهد أقدم من المخطوطات التى نقل عنها إسحاق بن حنين .

وهذا يؤيد تأييداً حاسماً الرأى الغالب وهو كون الجملة مقحمة ، وهو رأى يشكك فيه البعض استناداً إلى ذكر أسكليبوس لها ؛ لكن هذا استناد على غير أساس قويم ؛ لأن أسكليبوس الترلى عاش فى بداية القرن السادس الميلادى ، أى فى عصر متأخر ، ولهذا لا يعد حجة .

وما قاله ابن عدى هنا يعد من أفضال الترجمة العربية على تحقيق النصوص اليونانية .

وبجانب تلك الدقة فى الترجمة والاستدراكات الكثيرة كانت هناك أخطاء فى نسبة الكتب إلى أصحابها ويعزى هذا السبب فى نظرنا إلى السريان الذين نحلوا كتباً لغير أصحابها فلما ترجمت تلك الكتب إلى العربية ترجمها المترجمون على ما هى عليه من أخطاء ونذكر من أخطاء السريان فى هذا الميدان لاحقاً . يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق :

ولم يغفل المؤلفون الإسلاميون التنبيه إلى ما وقع من الخطأ والتحريف فى ترجمة الكتب الفلسفية ونقلها إلى العربية .

قال أبو حيان التوحيدى المتوفى سنة ٤٠٠ هـ (١٠٠٩م) فى المقابسات : على أن الترجمة من لغة يونان إلى العبرانية ومن العبرانية إلى السريانية ، ومن السريانية إلى العربية ، قد أخلت بخواص المعانى فى أبدان الحقائق إخلالاً لا يخفى على أحد . ولو كانت معانى يونان تهجس فى أنفس العرب مع بيانها الرائع ، وتصرفها الواسع ، وافتنانها المعجز ، وسعتها المشهورة ، لكانت الحكمة تصل إلينا صافية بلا شوب ، وكاملة بلا نقص . ولو كنا نفقه عن الأوائل أغراضهم بلغتهم ، كان ذلك أيضاً ناقعاً للغليل ، وناهجاً للسبيل ، ومبلغاً إلى الحد المطلوب (١٥) .

ويقول الغزالى المتوفى سنة ٥٠٥ هـ (١١١١م) فى كتابه « تهافت الفلاسفة » : « ثم المترجمون لكلام أرسطاليس لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج إلى تفسير وتأويل ، حتى أثار أيضاً نزعات بينهم . وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة فى الإسلام الفارابى أبو نصر وابن سينا ، فنقتصر على إبطال ما اختاروه ورأوه الصحيح من مذهب رؤسائهم فى الضلال ، فإن ما هجروه واستنكفوا عن المتابعة فيه لا يتمارى فى اختلاله ، ولا يفتقر إلى نظر طويل فى إبطاله » .

وفى كتاب « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » :

« وكل من نقل كلامه – أرسطوطاليس – من اليونانية إلى الرومانية وإلى السريانية وإلى الفارسية وإلى العربية حَرَّفَ وجزف ، وظن بنقله الإنصاف وما أنصف . وأقرب الجماعة حالاً فى تفهيم مقاصده فى كلامه الفارابى أبو نصر وابن سينا ، فإنهما دققا وحققا فحملا

علمه على الوجه المقصود ، وأعذبا منه لوارده منهله المورود ، ووافقاه على شيء من أصوله .
فكفرا بكفره ، وجعل منزلهما بين أهل الشهادة كقدره » .

أخطاء السريـــان :

من أخطاء السريان : تاسوعات أفلوطين ترجمه عبد المسيح بن عبد الله وابن ناعمة الحمصى (٢٢٠هـ أو ٨٣٥م) ونسبه خطأ إلى أرسطو على أنه كتاب (الربوبية لأرسطو) .

ويكاد نشاط المترجمين منذ أيام حنين بن إسحق يكون مقصوراً كله على الكتب المنسوبة إلى أرسطو بحق أو بباطل .

كتاب التفاحـــة :

يقول ماجد فخرى :
أما مبلغ معرفة العرب لأرسطو فى أول عهدهم بالفلسفة ، فهو يتجلى أوضح ما يكون فى أنهم نحلوه كتباً ليست له ، فقد وصلت إليهم كتبه الصحيحة بشروح فلاسفة المذهب الأفلاطونى الجديد ، وكانوا لا يترددون فى نسبة كتاب « فى العالم » إليه . ولم يقف الأمر عند ذلك ، بل هم نسبوا إليه كتبا كثيرة ، كتبها الإغريق بعده ، وفيها قول صريح بمذهب « أفلاطون » مشوباً بمذهب « فيثاغورس » ، أو فيها المذهب الأفلاطونى الجديد ، أو فيها مذاهب جديدة ملفقة من مختلف المذاهب .

ولنأخذ « كتاب التفاحة »[١٦] أول شاهد على ذلك . ويلعب أرسطو فى هذا الكتاب نفس الدور الذى يلعبه « سقراط » فى قصة « فيدون » التى ألفها أفلاطون : يدنو من فيلسوفنا الأجل فيأتى بعض تلاميذه لعيادته ويجدونه مبتهج النفس ، فيدعوهم هذا إلى سؤال معلمهم المشرف على الرحيل أن يعلمهم شيئاً فى حقيقة ماهية النفس وخلودها ، فيقول لهم شيئاً قريباً من هذا : حقيقة النفس فى المعرفة ، فى أسمى صورها ، وهى الفلسفة ، وكمال معرفة الحقيقة هو السعادة التى تنتظر النفس العارفة بعد الموت ، وثواب العلم علم أكمل منه ، وكذلك عقاب الجهالة جهالة أشد . والحق أنه ليس فى هذه الحياة ولا فى الحياة الآخرة ، ولا فى السماء ولا فى الأرض ، إلا الفلسفة والجهالة ، وما تأتى به كل منهما من جزاء . والفضيلة لا تختلف فى حقيقة أمرها عن الفلسفة ، كما لا تختلف الرذيلة عن الجهالة . ونسبة الفضيلة إلى الفلسفة أو الرذيلة إلى الجهالة كنسبة الماء للثلج ، فهما واحد وإن باينت صورة كل منهما صورة الآخر .
والنفس لا تجد لذاتها الحقيقية إلا فى الفلسفة التى هى الأمر الإلهى فى النفس ، ولا تجد النفس

سرورها فى المطاعم ولا فى المشارب ولا فى اللذات الحسية ، وما اللذة الحسية إلا جذوة تلتهب قليلاً ، ثم تخمد ، والنفس العاقلة التى تصبو إلى الخلاص من عالم الحواس المظلم ، هى نور محض ينبعث إلى مدى بعيد . ومن أجل هذا كان الفيلسوف لا يرهب الموت ، بل هو مستبشر متى ناداه الإله . وأن اللذة التى تهيؤها له معارفه القليلة فى هذه الحياة هى الدليل على ما سيقع له عند الموت من سعادة : حين ينكشف له العالم الأكبر الذى يجهله ، بل إنه يرى منذ الآن شيئاً من هذا المجهول ، لأن معرفة المشاهَد الذى يرى ، وهى المعرفة التى نفتخر بها ، لا تكون إلا بمعرفة الغائب الذى لا يرى . ومن عرف نفسه فى هذه الحياة كفلت له هذه المعرفة أن يدرك كل شىء بعلم خالد ، أى أن يكون هو نفسه خالداً .

أوثولوجيا أرسطاليس أو كتاب « الربوبية » :

يقول ماجد فخرى :

ونستطيع أن نستدل أيضاً على معرفة العرب بفلسفة أرسطو من الكتاب الذى وسم خطأ بـ« كتاب الربوبية لأرسطو »[١٧] وفى هذا الكتاب نجد أفلاطون الإلهى مصوراً فى صورة مثل أعلى للإنسان ، يعلم الأشياء كلها بالفكر الحدسى ، فلا يحتاج لمنطق أرسطو . ولعمرى إن الحقيقة العليا ، وهى الموجود المطلق ، لا تدرك بالتفكير بل بالمشاهدة فى حال الغيبة عن معالم المحسوس . يقول أرسطو – فيما ظن العرب ، والقول فى الحقيقة لأفلوطين –: « إنى ربما خلوت بنفسى ، وخلعت بدنى جانباً ، وصرت كأنى جوهر مجرد بلا بدن ، فأكون داخلاً فى ذاتى : راجعاً إليها ، خارجاً من سائر الأشياء ، فأكون العلم والعالم والعلوم جميعاً ، فأرى فى ذاتى من الحس والبهاء والضياء ما أبقى له متعجباً بهتاً ، فأعلم أنى جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهى ، ذو حياة فعالة ، فلما أيقنت بذلك ترقيت بذاتى من ذلك العالم إلى العالم الإلهى ، فصرت كأنى موضوع فيه متعلق به ، فأكون فوق العالم كله ، فأرى كأنى واقف فى ذلك الموقف الشريف الإلهى ، فأرى هناك من النور والبهاء ، ما لا تقدر الألسن على صفته ولا تعيه الأسماع »[١٨] .

والنفس هى محور البحث فى كتاب الربوبية . وكل معرفة إنسانية صحيحة فهى معرفة النفس ، أعنى معرفة الإنسان نفسه ، بأن يعرف أولاً ماهية النفس ، ثم يعرف آثارها معرفة دون ذلك . والحكمة العليا هى فى هذه المعرفة التى لا يبلغها إلا قليل جداً ، وهى لا تدرك إدراكاً تاماً من طريق المفهومات الفكرية ، ولذلك يبرزها الفيلسوف لنا ، معشر الناس ، كأنه فنان ماهر ومشرع حكيم ، فى صور لا تزال متجددة البهاء ، كأنها عبادة لله ، وفى هذا يبدو الفيلسوف ، فيما يعالجه من إبراز الفلسفة ، شخصاً متعالياً عن الحاجات وأغراض النفوس ، وساحراً يخلب الألباب ، وعلمه يرفعه على العامة ؛ لأنهم يظلون دائماً قيوداً للأشياء

وفى أغلال التصورات والتخيلات والشهوات .

والنفس تقع فى وسط مراتب الوجود ، من فوقها الله والعقل ، ومن تحتها الطبيعة والمادة[19] ، وهى تفيض من الله على العقل ، وبتوسط العقل تفيض على المادة ، فتحل فى الجسم ، ثم تعرج إلى مكانها ، وهذه هى الأطوار الثلاثة التى تتقلب فيها حياة النفس ، وتتقلب فيها حياة العالم . والمادة والطبيعة والإحساس والتخيل تكاد هنا تفقد كل مالها من شأن ، فكل الأشياء تستمد وجودها من العقل ، والعقل ملاك كل شىء وكل الأشياء فيه معاً[20] . أما النفس فهى عقل أيضاً ، ولكن مادامت فى الجسم فهى عقل بالقوة ، هى عقل تصور بصورة الشوق[21] إلى العالم الأعلى ، إلى عالم الكواكب ، عالم الخير والسعادة الذى يحيا حياة عقلية نورانية ، متسامياً عن التخيلات والشهوات .

ذلك أرسطوطاليس كما عرفه الشرقيون ، وكما عرفه المشاءون الأولون فى الإسلام[22] .

أما كتاب الربوبية الذى نسبه المترجمون العرب خطأ إلى أرسطو فهو من أعمال مدرسة الإسكندرية « التى نشطت فى الحقبة الأخيرة وعملت جاهدة على سبك جميع العناصر الفكرية الناشئة فى عهودها الخلاقة فى كل واحد » . يكاد يكون هذا الكتاب من المصادر الأساسية فى توجيه الفكر الفلسفى فى الإسلام من عدة جوانب :

* أنه أفاد الفلاسفة الإسلاميين فى مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين .
* عَمّق موضوع الإلهيات وما تفرع منه من مشكلات .
* برهن به الفلاسفة على إلهية الفلسفة التى أعرض عنها الفقهاء بحجة وثنيتها .
* كان المصدر الأساسى للفارابى ومعينه لتأليف كتابه «الجمع بين رأيى الحكيمين» فكان نقطة الوسط لالتقاء فكرهما عند الفارابى .
* كذلك أعان هذا الكتاب الفارابى على وضع نظرية العقول العشرة .
* ويعد كتاب « أثولوجيا » من الكتب الأساسية التى ساعدت على ظهور مذهب الفيض .. ففيه نجد رأى أفلوطين فى « الواحد » والوجه الذى عليه أوجد هذا « الواحد » مراتب الكائنات الدنيا .

* يقول مؤلف « الأثولوجيا » فى فاتحة كلامه : «إن غرضه إنما هو القول فى الربوبية والإبانة عنها فهى العلة الأولى ، وأن الدهر والزمان تحتها ، وأنها علة العلل ومبدعها بنوع من الإبداع ، وأن القوة النورية تسنح منها على العقل ، ومنها يتوسط العقل على النفس الكلية الفلكية ، ومن العقل تتوسط النفس على الطبيعة ، ومن النفس تتوسط الطبيعة على الأشياء الكائنة الفاسدة ، وأن هذا الفعل يكون منه بغير حركة ،

وأن حركة جميع الأشياء منه وبسببه، وأن الأشياء تتحرك إليه بنوع من الشوق والنزوع .

بينما هذا الكتاب ثبتت نسبته إلى كتاب تاسوعات أفلوطين .

يقول ماجد فخرى : أما السبب فى عدم اقتران كتاب « التاسوعات » باسم مؤلفه الحقيقى (أفلوطين) فيعود بالدرجة الأولى ، إلى أمر مستغرب للغاية ، هو أن هذا المفكر لم يكن معروفاً لدى العرب باسمه الخاص ، فاسم « أفلوطين » فى شكله العربى « فلوطينوس » قد ورد عرضاً مرة أو مرتين فى المصادر العربية بين أسماء شارحى أرسطو وإنما يشار إليه أحياناً باسم « الشيخ اليونانى » .

كتاب الخير المحض :

وهو من الكتب المنحولة خطأ إلى أرسطو .

وهو نظير كتاب : « أثولوجيا » ، يشرح باقتضاب المعتقدات الأساسية فى مذهب الفيض . ويمكن اعتبار كتاب « الخير المحض » مصدرًا رئيسيًا لمذهب الانبثاق فى نشأة الكون ذلك المذهب الذى أخبر به الفلاسفة المسلمون فالكتاب يضم مادة الفكر الأفلاطونى الجديد كما عدله بعض الشىء « برقلس » زعيم المذهب الأفلاطونى الجديد فى القرن الخامس . « وبرفكس » عرفه العرب وأدرجوه فى عداد شراح أرسطو .

« هذان المؤلفان فى الأفلاطونية الجديدة يحتويان فعلاً على جميع العناصر الجذرية التى دخلت فى الأفلاطونية الجديدة الإسلامية : فمن تسامى « المبدأ الأول » أو الله وتحدر الأشياء منه ، وانبثاقها عنه ، إلى دور « العقل » كأداة لله فى الخلق ، وكحيز لصور الأشياء ، ومصدر إشراق على العقل الإنسانى ، ثم وضع « النفس » على تخوم عالم المعقولات ، وكونها الحلقة الواصلة ، أو الأفق الرابط ما بين العالم العقلى والعالم الحسى ، وأخيراً الاحتقار للمادة من حيث إنها أحطر المخلوقات المنبثقة من « الواحد » والحلقة الأخيرة فى المسلسل الكونى .

فهم العرب لأرسطو :

يقول ديبور :

وما يكون لنا أن نعجب من أن الشرقيين لم يستطيعوا أن يفهموا فلسفة أرسطو فهماً خالصاً من الخطأ ، ذلك أنه لم يكن لديهم ما لدينا من وسائل النقد لتمييز كُتب أرسطو الصحيحة من الكُتب المنحولة ، وظل الشرقيون يعتمدون فى معرفة فلسفة أرسطو على تآليف وشروح لعلماء المذهب الأفلاطونى الجديد ، وكان ينقصهم بعض أجزاء المذهب الأرسطاطاليسى مثل كتاب السياسة ، فكان بديهياً أن يستعيضوا عنه بكتابى أفلاطون .

الجمهورية أو النواميس ، ولم يفطن للفرق بين الاثنين إلا قليل منهم .

وثم عامل آخر جدير بالذكر ، وهو أن المسلمين وجدوا كتب المذهب الأفلاطونى الجديد تشرح مذاهب اليونان وتوفق بينها، فالتزموا السَّيْر على هذا المنهج ، وكان الفريق الأول من الآخذين بمذهب أرسطو مضطرين إلى الوقوف موقف الرد على خصومهم والدفاع عن أنفسهم ، فلم يكن لهم بد - على وفاق كانوا مع الجماعة الإسلامية أم على خلاف - من فلسفة ملتئمة الأجزاء، يجد فيها الإنسان الحق الذى لا حق غيره . وقد أظهر علماء المسلمين فيما بعد من التقدير لكتب العلوم اليونانية ، فقد كانوا يرون أن لقدماء الفلاسفة سلطانا فى العلم يجب الخضوع له .

وكان المفكرون الأولون فى الإسلام مؤمنين بسمو العلم اليونانى ، حتى لم يكن يخالط نفوسهم ريب فى أنه قد بلغ أعلى درجات اليقين .

ولم يكن لهم بد من محاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، وعلى الخصوص لم يكن لهم بد من أن يجاوزوا صامتين تلك النظريات التى تناقض العقائد الإسلامية ، أو أن يبرزوها فى صورة لا تناقض هذه العقائد مناقضة صريحة ، وإنما حاولوا هذا التوفيق جرياً على ما سبقهم إليه فلاسفة المذهب الأفلاطونى الجديد .

ولقد حاولوا أن يرضوا خصوم أرسطو وخصوم الفلسفة فى الجملة ، فوجهوا عناية كبرى للحِكَم التى شأنها أن تقوى الإيمان ، والتى استطاعوا اقتباسها من كتب أرسطو الصحيحة أو المنحولة ، وإنما فعلوا ذلك ليمهدوا السبيل لقبول آرائه العلمية . أما الخاصة فإنهم كانوا يجعلون فلسفة أرسطو - كما جعلوا غيرها من مقالات الفرق والمذاهب - حقيقة عليا يمهد لها بعقائد العامة الموروثة بالتقليد وبمذاهب المتكلمين التى يتفاوت حظها من الأدلة الداعمة وللموضوع بقية ومناقشة مع الفارابى وابن سينا ...

ملخص نظرية الفيض عند أفلاطون(٢٣):

لقد ضمن أفلوطين نظرية فى الفيض فى كتابه « التاسوع » وفحوى تلك النظرية : أن أفلوطين حاول وفق مفاهيمه الفلسفية أن يرد الموجودات بأنواعها المتعددة وأحوالها المتبدلة إلى أصل واحد ثابت .

فرد ظاهرة التغير فى الأشياء إلى كونها متكثرة واعتبر ثباتها فى احتفاظها بوحدتها على اعتبار أن المبدأ الثابت فى الوجود هو الواحد الذى لا تشوبه كثرة مطلقاً .

أما نشأة الكثرة من الوحدة ، فلها ثلاثة اعتبارات :

ــ الاعتبار الأول : أن يكون الأول المطلق قد أوجد العالم من لا شيء ، وهذا لديه محالٌ عقليٌ .
ــ الاعتبار الثانى : أن يكون الأول قد أوجد العالم من شيء آخر . وهذا لديه يؤدى إلى الازدواج الأزلى .
ــ الاعتبار الثالث : أن يكون الأول قد أوجد العالم من نفسه .

وإذا امتنع الأول والثانى لأنه يؤدى إلى الانفصال المباشر وتعدد القدماء ؛ لذلك ركزنا على الاعتبار الثالث لأنه يؤدى إلى الصدور المباشر . وعلى ضوء هذه الاعتبارات ركز أفلوطين على فكرة الانبثاق أو الفيض أو الصدور وهو إشعاع مستمر ، لا هو حدوث من شيء ، ولا انقسام من شيء وليس فيه ما يستتبع تغيراً من ذات الأول المطلق .

أصول نظرية الانبثاق :

تقوم نظرية الانبثاق على مبدأين أساسيين :

الأول : أن العالم منحدر عن موجد هو فوق الإدراك العقلى . وأنه واحد مطلق .

الثانى : أن تحدر العالم من الأول حصل على سبيل الانبثاق كما يفيض النور من الشمس .

من مبدأ الانبثاق الذى عرضه « أفلوطين » فى « التاسوع » وهو واحد من أهم كتبه التى صدر عنها الفارابى فى كيفية خلق الله للعالم وعلاقته به ؛ إذ هذه النظرية من وجهة نظر الفارابى هى أقرب ما تكون إلى عقل تأثر بالفكر الإسلامى الذى يقرر الوحدانية المطلقة لله مع خلقه للعالم أما نظرية أرسطو فى نشأة العالم فهى أبعد ما تكون عن المقررات الإسلامية وإن أحكمها أرسطو بمنطقه فهى قائمة عنده على ثنائية : الهيولى والصورة والعلاقة بينهما تأتى من اتجاه الصورة الذاتى وفق عامل مشترك هو الجاذبية إلى الهيولى ، أى كل من الهيولى والصورة ينجذب إلى الآخر لأن الطبيعة – وفق نظره – ترمى إلى تحقيق ذاتها بهذا الاجتماع ثم بين أن الهيولى وجود بالقوة وأن الصورة وجود بالفعل وأن الحدوث الذى هو اجتماع الهيولى بالصورة إنما هو تحول من القوة إلى الفعل فوجود الشيء إذن هو انتقاله من حالة هو فيها بالقوة إلى أخرى هو فيها بالفعل . وهذا الانتقال أو التحول حادث بجاذبية الغاية .

وتبعاً لهذا المبدأ وهو التجاذب بين الهيولى والصورة جعل أرسطو الكائنات فى أربع مراتب رئيسية ناتجة عن التجاذب بينهما أى :

* تغلب الهيولى على الصورة فى أدناها .
* وتغلب الصورة على الهيولى فى أعلاها .

وقد نسقها على النحو التالى :

* اللاعضويات : السوائل ، الجوامد ، المعادن .
* العضويات : النبات ، الحيوان ، الإنسان .
* الأفلاك : السيارات الثوابت .
* الصورة المجردة : العلة الأولى – المحرك الذى لا يتحرك .

فالكون إذن وَحْدة قد تنوعت أجزاؤها باختلاف ما لتلك الأجزاء من خصائص الصورة .

من هنا راح الفارابى يبنى نظريته الفلسفية فى « العقول العشرة » التى وضح فيها كيف خلق الله العالم على أساسين :

الأساس الأول : مبدأ الإمكان والوجوب ، وهو مبدأ إغريقى استنبطه الفارابى من نظام أرسطو فى العلة والعلوم ، والعقل والقوة .

فقال فى تعريف الممكن : إنه الذى ليس له من نفسه أن يكون موجوداً . وإنما يوجد بعلة خارجية .

وقال فى تعريف الواجب : إنه الذى تكون علة وجوده من ذاته ، لا من عامل خارجى .

وتبعاً لذلك المبدأ قسم الكائنات إلى ثلاث فئات :

(١) « واجب بذاته » هو الله وحده وهو الموجود الحقيقى الدائم الوجود .

(٢) « وممكن بذاته واجب بغيره » : وهو كل ما فى عالم الطبيعة .

(٣) « وممكن بذاته » وهو كل موجود بالقوة قبل أن يخرج إلى حيز الوجود العقلى[٢٤] .

الأساس الثانى : نظرية الانبثاق ، وهى نظرية ترجع إلى الأفلاطونية الجديدة – التراث الهلينستى – وهى كما يشرحها الفارابى .

الأول : واجب الوجود ولذاته : هو عقل مطلق دائم التعقل ومن تعقله الدائم ينبثق كائن بسيط مثله هو العقل الأول وهو دائم التعقل إلا أن تعقله متشعب لأنه ممكن بذاته واجب بالأول فهو يفكر بالأول الواجب ، وبذاته الممكنة ، فعن تفكيره بالواجب ينبثق عقل ثان ، وعن تفكيره بذاته الممكنة تنبثق كرة السماء والعقل الثانى يفكر بالأول فينبثق منه عقل ثالث ، ويفكر بذاته الممكنة فتنبثق كرة النجوم الثالثة ، وتستمر هذه الانبثاقات على هذا النحو ، وتتولد منها العقول على التوالى حتى العاشر الفعال .

أما عالم ما دون القمر فهو عالم الكون والفساد . تتألف عناصره الأربعة من الهيولى والصورة . وتنشأ من هذه العناصر – تحت تأثير الأفلاك – جميع المخلوقات فى عالم الطبيعة .

ولما كان العالم فيضًا من الله فهو يحن للرجوع إليه ، لكن الإنسان من كل ما فى عالم

الكون والفساد ، هو وحده يستطيع أن يسمو إليه بنبذ المادة ، ويجاهد فى السعى وراء الحق ...

وسبيل الحق سبيلان :

* سبيل تؤدى إليه الشريعة عن طريق الإيمان .

* وسبيل تؤدى إليه الفلسفة عن طريق الإدراك والحدس وعن السبيلين يعرف الحق وإذا عرف الحق غمرة الشعور بالسعادة .

وقد حث ابن ميمون صديقه صمويل بن طيون على قراءة كتب الفارابى بقوله : « وعلى العموم فإنى أنصح لك بألا تقرأ فى المنطق إلا كتب الحكيم أبى نصر الفارابى ؛ لأن كل ما كتبه وخصوصاً كتاب مبادىء الموجودات أدق من الدقيق » ويعتمد ابن سينا كثيراً على كتب الفارابى ، وبها تأثر اتجاهه كل التأثير .

ومنذ الفارابى وابن سينا تنازع الفلسفة الإسلامية نهائياً تياران : تيار مشائى غير أنه خالص تماماً من نفحات الفكر الإسلامى خطّه الفارابى فى محاولاته المشائية فى كتابه : الجمع بين رأيى الحكيمين . وتيار روحى مثالى مزيج من شروح الاسكندرية والفكر الإسلامى خطه ابن سينا فى محاولاته المشرقية ، عبر عنها كتابه الإشارات والتنبيهات(٢٥) .

وبعد هذه التمهيدات العامة عن الفكر الإسلامى وجدلياته مع الفلسفة وتراثها ، أحب أن أؤكد على أن ما أسوقه فى هذه العجالة : هو مجموعة ملاحظات تتناول علاقة الفلسفة بالدين لدى المدرسة الفلسفية فى الإسلام من حيث التعريف ، والموضوع ، والمنهج ، وتلقى الضوء على منحى الفكر الإسلامى ومنحى الفلسفة الهلينستية المترجمة عن السريانية فى العصر العباسى .

وقد اخترت ثلاثة من الفلاسفة هم عمد المدرسة الفلسفية الإلهية وهم :

الكندى : وهو الذى هيأ الأذهان لتلقى الفلسفة وبحث كثيراً من المصطلحات الفلسفية العربية وهى أهم ما فى الفلسفة كما يقول سقراط للسوفسطائيين حددوا معنى ألفا ورسالته فى ذلك هى : حدود الأشياء ورسومها ، ويعتبر بحق حلقة وصل بين المعتزلة والفلسفة ، وعنه أخذ المعتزلة نظريته فى التحسين والتقبيح العقليين .

الفارابى : وهو فيلسوف عشق الحقيقة العقلية ، ومن أفضل الشراح لأرسطو ساهم فى نقل كتبه من السريانية إلى التراث العربى وهو أيضاً من الذين صرفوا جهداً كبيراً فى توحيد التراث اليونانى .

ابن سينا : فيلسوف واسع الثقافة وكان من الذين يحبون كتابة التصانيف الكبيرة وكانت

له فلسفتان :

● فلسفة يرضى بها العاميين من المتفلسفين المشائين .

● فلسفة المشرقيين وهى الفلسفة التى كان يبشر بها وهى عنده من المضنون بها على غير أهلها فى مقابل فلسفة العاميين المشائين .

*   *   *

البـاب الثالـث

رواد الفلسفة الإسلاميـة

* الفلسفـــة . ملحشه تاريخ أو تاريخ مشكلة .
* الكنـــدى : تهيئـة الذهـن وتلاقـى تراثيـن .
* الفارابـــى : ووحدة التراثين : الدين والفلسفة ..
* ابـن سينـا : وثنائية التراث : الإغريقى والمشرقى .

الفلسفـــــة

مشكلة تاريخ أو تاريخ مشكلة

يعنى لفظ فلسفة من حيث وضعه : « محبة الحكمة » ، وحين نشأ ، أول ما نشأ ، فى اليونان وهو مركب من كلمتين : فيلو : محبة ، وسوفيس : حكمة .

أى أن الفيلسوف غايته محبة الحكمة ، ثم تصرف فيه بعض الفلاسفة ، وأصبح المقصود منه ، الجدل لذات الجدل ، ولاسيما عند السوفسطائيين الذين خرجوا بالفلسفة إلى دائرة الجدل لذات الجدل وليس لذات الحكمة أو حباً فيها فخرجت الفلسفة فى بعض مراحلها عن غاية محبة الحكمة إلى الجدل لذات الجدل .

أما عن المعنى الاصطلاحى فإنه مر بعدة أدوار ، ومازال حتى عصرنا هذا غير ثابت على معنى عام . كأن الفلسفة تشير إلى وظيفتها الأساسية وهى التمرد الدائم الذى تتميز به ، من حيث منهجها ، ومن حيث قضاياها ، ومن حيث مصادرها ، ومعيارها ، ومادام التمرد من أسس التفلسف فسوف لا نشعر مع الفلسفة براحة الاستقرار ، ومادام الوعى العقلى هو معيارها والوعى العقلى دائماً فى تدرج فصفة الثبات غير موفورة لها .

ومن التعريفات الاصطلاحية لها : « البحث عن الحقيقة » وهو القاسم المشترك فى جميع أدوارها وفى نظرنا أن البحث عن الحقيقة هو معنى من معانى محبة الحكمة ؛ لأن الدافع إلى البحث – عادة – يدفع الباحث إلى معرفة نفسه ، ومعرفة ما حوله من الوجود ، والتفاعل مع القضايا تبريراً أو تغييراً وذلك من غايات الحكمة ، وكذلك البحث عن الحقيقة له آثار كثيرة تظهر على المستوى العقلى ، والاجتماعى ، والسيكولوجى .

إن العقل عندما يدرس ما حوله من قضايا الوجود –: يعلم – وهو على ثقة تامة – أنه يؤدى وظيفته ، ويشعر بأن الفلسفة تمنحه حريته فى مباشرة وظيفته الفكرية .

وكما أن المفكر يحس دائماً أنه يتحمل مسئولية الفكر الإنسانى فينبغى عليه أن ينهض لقيام بعبء مسئوليته لإيجاد الصيغة المناسبة للاستقرار الإنسانى مع المشكلة الفلسفية .

والذى يدفع إلى التفلسف - أيضاً - هو القلق الذى ينتاب الإنسان من عدم فهمه للوجود ، وتلك هى المشكلة الفلسفية الكبرى ، فإذا ما استطاع الإنسان أن يعى من علامات الاستفهام التى حوله شيئاً -: سكنت لديه حدة القلق العقلى .

هل الحقيقة الفلسفية مطلقة أو نسبية ؟

تبغى الفلسفة دائماً البحث فى المطلق ، وعنه ، ولاسيما عند سقراط وهو أحد رواد الفلسفة اليونانية فى عصرها القديم . لكننا نلاحظ أن الحقيقة من حيث مفهومها تختلف من عصر إلى عصر بل من مدرسة إلى مدرسة ، بل تختلف من فيلسوف إلى فيلسوف داخل المدرسة الواحدة رغم أن المشكلة الفلسفية واحدة .

مثال ذلك المدرسة الطبيعية وهى بصدد بحثها عن المشكلة الفلسفية المعبر عنها بسؤال فلسفى : ما مصدر الوجود ؟ ألقت إلينا بعدة تفسيرات :

فمن قائل : مصدر الوجود : الماء . ومن قائل : التراب . ومن قائل : النار . ومن قائل : الهواء . على أى حال كانت الحقيقة فى نظر هؤلاء لا تخرج - فى نظرهم - عن (عناصر) الطبيعة . وبالرغم من أنهم لم يقدموا إجابة مناسبة للمشكلة الفلسفية ، فإننا نذكر لهم فضلهم فى أنهم وضحوا أموراً وهم بصدد الإجابة على سؤال ميتافيزيقى : منها تأسيسهم الفيزيقا (علم الطبيعة) ، فالسؤال الفلسفى ساهم فى إبراز علم فلسفى جديد لا يعد من مجال الفلسفة : منهجا ، وغاية ، فمنهجه التجربة ، وغايته : فهم العناصر وخواصها ومركباتها دون إقحامه فى قضايا الوجود الميتافيزيقى .

ومما ينبغى أن نأخذه عليهم : أنهم عندما ربطوا الوجود (بالعناصر) الطبيعية ، وهى أحد مظاهره ولم يلتفتوا إلى مظهر قوة عظمى فوقه مصدراً للوجود ، فمن هنا كانت فلسفة هذه المدارس الطبيعية وثنية الجوهر ، وأن قضية المادة السابقة على الوجود - التى تعتبر من أهم مبادئهم اتخذها ماركس أساساً لنظريته . المهم أن الحقيقة - فى نظر المدارس الطبيعية الأولى لدى الإغريق - كانت من حيث مفهومها حقيقة مادية . وكانت عند سقراط : البحث فى الحقيقة المطلقة ، أو فى الوجود المطلق وتلك مرحلة أخرى بعد البحث فى الحقيقة المادية رغم أن المشكلة الفلسفية واحدة ، وهى : ما مصدر الوجود ؟ .

ويعتبر سقراط ، ببحثه عن الحقيقة المطلقة : قد أرسى قواعد البحث الميتافيزيقى فى الفلسفة ، وجعل شطراً من الفلسفة يخدم الغاية الدينية دون افتعال منه لقضية الفلسفة والدين

التى ظهرت مؤخراً فى مدرسة الإسكندرية ، بيد أن البحث فى الحقيقة المطلقة يبدو أنه كان مزعجاً لفلاسفة عصره الذين عشقوا وثنية المدرسة الطبيعية الإغريقية فذهب ضحية البحث عن المطلق . وعندما أراد تلاميذه أن ينقذوه من السجن ويجنبوه جرعة السم رفض ورأى أن الموت فى سبيل رفعة المبدأ وسمو الغاية تخليداً للحرية . والحياة بلا مبدأ موت محقق .

وكانت عند أفلاطون : « البحث عن مثال المثل » وهى دعوة وسطى : بين الحقيقة المادية فى المدرسة الطبيعية ، والمطلق عند سقراط ، ويبدو أن الموقف السياسى العام من مطلق سقراط كان يحتم عليه ذلك . ولسعة ثقافته استطاع صياغة نظريته فى قالب عقلى أسطورى جمع بها بين ثقافتين : ثقافته اليونانية التى تميزت بالنزعة العقلية التحليلية ، والثقافة المشرقية التى تتميز بالإشراق فى مجال الإلهيات بعد زيارته لمصر .

وكانت عند أرسطو « البحث فى الهيولى – والصورة – والمحرك لهما » ، فالحقيقة عنده كانت ثنائية منطقية ، جامعة بين مادية المدارس الطبيعية ومجرد أفلاطون ، ولما كان أرسطو فيلسوفاً منطقياً ماهراً استطاع أن يقدم مذهبه فى قالب منطقى خُلِّد به ، وخلدت معه فلسفة اليونان إلى الآن . وربما كانت نظريته فى المحرك الأول استلهاماً من شجاعة الإسكندر حيث كان الإسكندر هو المحرك الأوحد لجيوشه ، فاستعار أرسطو هذه الصفة ، وأصبغها على آلهته . ومن هنا دعاه بالمحرك الأول لهذا العالم فساوى بين فكرة القائد وفكرة المحرك .

فمن هنا – كما لاحظنا – نقول : إن الفلسفة بحث فى مشكلة الوجود أو تاريخ مشكلة الوجود مادام السؤال واحداً وهو ما مصدر الوجود ؟ وإن آراءها فردية ، ليس لها معيار ثابت ، تختلف باختلاف الفيلسوف وبيئته وثقافته ورؤيته وزاوية بحثه ؛ فالمادى : يبحث فى الحقيقة المادية ، والفيلسوف الميتافيزيقى : يبحث فى الحقيقة الميتافيزيقية ، والأخلاقى : يبحث فى الحقيقة المعيارية ، إذن كل فيلسوف له مفهومه الخاص فى حقيقة بحثه « التى تختلف عن حقيقة بحث الآخر ، وسوف تظل الحقيقة مطلقة ، وبحث الفيلسوف فيها هو الذى يقيدها . فالحقيقة فى أدوار الفلسفة ، غير ثابتة ، وهى تتردد بين المطلق والمقيد ، وبين الثابت والمتغير ، فالحقيقة الفلسفية غير ثابتة ، وكل فيلسوف يناقض غيره وهذا معناه : أن الفيلسوف يبحث عن الحقيقة ، وبالمنطق يصل إليها وقد تأثر ببيئته ، وثقافته ، وأستاذه ، وتيارات المجتمع . كل ذلك يشارك فى صنع رؤيته العقلية ويضع بصماته عليها .

وما كاد ينتهى العصر اليونانى حتى أخذت الفلسفة تتجه اتجاهين :

* اتجاه يبحث فى الحقيقة المقيدة .
* واتجاه يبحث فى الحقيقة المطلقة .

أو بمعنى آخر انقسم الفكر الفلسفي إلى شعبة مادية ، وشعبة روحية ، ومنذ هذا الانقسام حول المشكلة الفلسفية الكبرى والصراع دائر بين :

* الميتافيزيقا (ما وراء الطبيعة) .

* والفيزيقا (الطبيعة) .

ومازال الصراع مستمراً بالرغم من عون الوحى للعقل الإنسانى نحو وصوله – أو معرفته – للحقيقة المطلقة .

بعد هذا نقول : هل من الممكن أن يكون عند الإسلاميين فلسفة بهذا المعنى ؟

قلنا : إن الفلسفة دخلت ديار الإسلام ، وأصبحت دائرة من دوائره الثقافية منذ القرن الثالث الهجرى ، وأصبحت تطلق على مجموعة من الفلاسفة ، الذين تخصصوا فى دراستها ، أو فى نقلها من النص السريانى أو غيره ، إلى اللسان العربى .

« والفلسفة الإسلامية حصيلة عمل فكرى مركب ، اشترك فيه السريان والعرب والأتراك والبربر ومَنْ سواهم اشتراكاً فاعلاً . لكن دور العنصر العربى كان راجحاً إلى حد جاز معه اعتبار تسميتها بالفلسفة العربية أمراً مناسباً ؛ فالأداة – التى اختارها المؤلفون الذين نشأوا ما بين القرن الثامن والتاسع عشر فى بلدان متباعدة ، مثل خراسان والأندلس ، للتعبير عن أفكارهم – كانت اللغة العربية . وكذلك العنصر الجنسى – الذى كان العامل الجامع فى هذا النشاط الأممى ، والطابع الخاص الذى عين صيغته ووجهته ، ولو فى مراحل نشوئه الأولى – كان العنصر العربى . فلولا عناية العرب السمحة النيرة بالعلوم القديمة ، لتعذر – أو كاد – أى تقدم أو استمرار فى هذا النشاط الفكرى . ثم إن العرب ، إذ تمثلوا عادات الأمم التى خضعت لهم ، واقتبسوا أساليبها ومعارفها ، قد انفردوا فى تقديم العنصر الجامع الأوحد فى مركب الثقافة الإسلامية جملة ، ألا وهو الدين الإسلامى .

ومن عمد المدرسة الفلسفية :

(١) الكنـــــدى :

وهو يوسف بن يعقوب بن إسحق الكندى المتوفى سنة ٢٦٠ هـ (٨٥٥ م) ، ويطلق عليه فيلسوف العرب .

(٢) الفارابـــى :

وهو المتوفى سنة ٣٣٥ هـ – ٩٥٠ م ويطلق عليه : المعلم الثانى بعد المعلم الأول وهو : أرسطو .

(٣) وثالثهم ابن سينـــا :

المتوفى سنة ٤٢٨هـ (١٠٨٧م) . ويطلق عليه الشيخ والرئيس .

هؤلاء الثلاثة لم يربط بينهم تاريخ واحد ، فى فترة زمنية واحدة ، إنما ربطت بينهم مدرستهم الفلسفية ، واهتمامهم البالغ بفتح نافذة فى المجتمع الإسلامى على تراث الشرق والإغريق ، وهم على تتابعهم التاريخى حملوا مسئولية الترجمة ، والشرح ، والتأليف فيها ، وطرح القضايا الجديدة على العقل الإسلامى ، وفكره ، وكان أصعب ما فى مهمتهم هو :

تهيئة الذهن الإسلامى لتقبل الفلسفة ، وبعسر بالغ ظهرت ملامح لمدرسة فلسفية لها روافد ، ورواد ، وأصبح للمدرسة الفلسفية فى الإسلام اتجاهان :

* اتجاه توفيقى ونقلى أى تقليدى ومدرسى ، يمثله : الكندى ، والفارابى وابن سينا ، تابعوا فيه رحلة أرسطو الفلسفية .
* واتجاه نقدى يمثله أيضاً ابن سينا ثم الغزالى .

وسنبدأ فى عرضها وتقييمها :

الكندى : تهيئة ذهن وتلاقى تراثين[٢٦] :

(١) حيـــاته :

ولِد بمدينة الكوفة فى أواخر القرن الثامن عندما كان والده والياً عليها .

كان أبو يعقوب بن إسحق الكندى (من قبيلة كندة) ولقب لذلك الانتساب العربى بـ(فيلسوف العرب) تمييزاً له من أقرانه من المتوفرين على دراسة الحكمة العقلية .

قال عنه ابن أبى أصيبعة : فيلسوف العرب واحد من أبناء ملوكها وكان أبوه إسحق بن الصباح أميراً على الكوفة للمهدى والرشيد ، وكان الأشعث بن قيس من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم وكان قبل ذلك ملكاً على جميع كنده .

وكان يعقوب بن إسحق الكندى عظيم المنزل عند الأمون والمعتصم وعند ابنه أحمد .

(٢) رائد فى الترجمة :

قال أبو معشر فى كتابه المذكرات لشاذان : حذّاق الترجمة فى الإسلام أربعة : حنين بن إسحق ، ويعقوب بن إسحق الكندى ، وثابت بن قرة الحرانى ، وعمر بن الفرخان الطبرى .

يقول ديور : وأيا ما كان فقبيلة كندة التى كان أصلها من جنوب جزيرة العرب ، كانت أرسخ قدما فى الحضارة من غيرها من القبائل .

يقول مايرهوف عنه : وقد كان حقا – بحسب ما نعرف – أول عالم أتقن علوم اليونانى إلى حد يدعو إلى الدهشة . ولكن لا يعرف من تراجمه إلا شىء قليل جداً . ولم تبق لنا أية ترجمة أتمها بنفسه حتى إن دوره كمترجم مجهول تماماً ، ولكنه كتب معتمداً فى الغالب على التراجم السريانية لعلوم الأوائل قرابة ثلثمائة كتاب من تأليفه هو فى الطب ، والفلسفة الأرسطالية ، والفيثاغورية المحدثة ، والأفلاطونية المحدثة ، وفى الرياضيات ، والبصريات ، والفلك ، والآثار العلوية ، والموسيقى ، والسياسة المدنية ، والأخلاق ، وغيرها ، وبهذا الطريق ساعد على أن يفتح للعرب الطريق إلى علوم الأوائل ، كما هو الحال فى التراجم ولم ينشر حتى الآن من كتبه إلا الشىء القليل ، ومذهبه معروف معرفة قليلة لا تسمح بتكوين رأى نهائى قاطع عن هذا العالم المتقدم الكبير فى العالم الإسلامى ، وعلى الرغم مما كان له من مكانة بوصفه عالماً ومن أسرة كانت من أكبر الأسر العربية القديمة فإنه لم يخلف تلاميذ ، ولم يكن لفلسفته من الأثر فى العرب بعد وفاته مثل ما كان لها فى الغرب فى ترجمتها اللاتينية .

(٣) تلاميـــذه :

أما قول ماكسى مايرهوف من أنه لم يكن له تلامذة فإن عبد الرحمن بدوى يبدو أنه لم يقتنع بهذا فأثار فى هامش رسالة مايرهوف إحالة فى موضع آخر من الرسالة على نص من الفهرست يفيد بأنه له تلاميذ وذكر منهم : أحمد بن الطيب السرخسى ، وأبا يزيد أحمد البلخى قال عنهما صاحب الفهرست : الجيل الثانى من فلاسفة المسلمين . ويزيد بن أبى أصيبعة على ابن النديم فيقول : كان من تلامذة الكندى ووراقيه : حسنويه ، ونفطويه ، وسلمويه ، وآخر على هذا الوزن ومن تلامذته : أحمد بن الطيب ، وأخذ عنه أبو معشر ، قال أبو محمد عبد الله بن قتيبة فى كتاب : « فرائد الدر » قال بعضهم أنشدت يعقوب بن إسحق الكندى :

وفى أربع منى حلت منك أربع فما أنا أدرى أيها هاج لى كربى
أوَجهك فى عينى أم الطعم فى فمى أم النطق فى سمعى أم الحب فى قلبى

فقال : والله لقد قسمها تقسيماً فلسفياً .

(٤) نقد صاعد الأندلسى للكندى :

ومن المؤرخين : من وصفه بالتقصير ، والسطحية ، ولاسيما فى المنطق منهم القاضى أبو القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد ، فى كتاب « طبقات الأمم » عندما ذكر تصانيفه ، وكتبه قال : ومنها كتبه فى علم المنطق ، وهى كتب قد نفقت عند الناس نفاقاً عاماً ، وقلما ينتفع بها فى العلوم لأنها خالية من صناعة التحليل التى لا سبيل إلى معرفة الحق من

الباطل فى كل مطلوب إلا بها . وأما صناعة التركيب وهى التى قصد يعقوب فى كتبه هذه إليها فلا ينتفع بها إلا من كانت عنده مقدمات عتيلة فحينئذ يمكنه التركيب ، « ومقدمات كل مطلوب لا توجد إلا بصناعة التركيب ، ولا أدرى ما حمل يعقوب على الإضراب عن هذه الصناعة الجليلة ، هل جهل مقدارها أو ضن على الناس بكشفها ؟ وأى هذين كان فهو نقص فيه ، وله بعد هذا رسائل كثيرة فى علوم ظهرت له فيها آراء فاسدة ومذاهب بعيدة عن الحقيقة » .

وعلق ابن أصيبعة منكراً عليه قوله ، فقال : هذا الذى قد قاله القاضى صاعد عن الكندى فيه تحامل كثير عليه وليس ذلك مما يحط من علم الكندى ، ولا مما يصد الناس عن النظر فى كتبه والانتفاع بها .

وذلك على خلاف ما ينقل د . أبو ريدة فى هامش تاريخ الفلسفة فى الإسلام حين قال : ولا يحسن أن ننتهى من الكندى من غير أن نشير إلى ملاحظة تتعلق بفلسفته أبداها القاضى « صاعد » فى طبقات الأمم ، ثم قال : وتابعه فيها ابن أبى أصيبعة . وما ذكره أبو ريدة يخالف ما نقلناه عن ابن أبى أصيبعة الذى جاء تعليقه بصيغة الإنكار على « صاعد » مع وصفه له بالتحامل .

(٥) الكندى يلتزم بالقضايا الإسلامية :

يرى بعض النقاد أن الكندى خالف فلسفة الإسكندرية فى عدد من المسائل الكبرى وبقى محافظاً على روح الشريعة الإسلامية ، مثال ذلك قوله :

* إن حقيقة الوحى يستطيع إثباتها بالقياس المنطقى على وجه لا يتصدى لإنكاره إلا الجاهل .
* وإن الحقيقة المنزلة تفوق الحكمة الإنسانية مرتبة .
* كما يفوق الأنبياء – الذين ينطقون باسم الله ، والذين هم حملة العلم الإلهى – سائر البشر .
* دفاعه عن فكرة حدوث العالم من العدم .
* إمكان حدوث المعجزات .
* صحة الوحى النبوى .
* حشر الأجساد .
* قدرة الله على إحداث العالم وإفنائه .

وقد اتخذ الكندى فى جميع هذه القضايا موقفاً صريحاً معارضاً للمشائين وأصحاب الفيض ومؤيداً لعلماء الكلام ، وكان ذلك منه على أساس وسائل المعرفة عنده وهى ثلاث :

* حسية : تتحصل بالحواس والمخيلة ، وموضوعها : عالم الطبيعة .
* وعقلية : تتم بالاستدلال البرهانى أو النظر الاستنباطى ، وموضوعها : العلم الرياضى .
* وإشراقية : تنال بالحدس والإلهام موضوعها علم الربوبية

وقد قطع بأنه لا يجوز بوجه من الوجوه أن تستخدم الوسائل الخاصة بموضوع ما لتحصيل المعرفة فى موضوع آخر ، فلا تلتمس الأمور الإلهية بالحس ولا الحسية بالإلهام .

يقول : « فينبغى أن نقصد بكل مطلوب ما يجب ، ولا نطلب فى العلم الرياضى إقناعاً ، ولا فى العلم الإلهى : حساً ولا تمثيلا ، ولا فى أوائل العلم الطبيعى الجوامع الفكرية ، ولا فى البلاغة برهاناً ، ولا فى أوائل البرهان برهاناً . فإنا إن تحفظنا هذه الشرائط سهلت علينا المطالب المقصودة ، وإن خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا من مطالبنا ، وعسر علينا وجدان مقصوداتنا » .

وبناء على هذه التفرقة فى وسائل المعرفة وموضوعها -: خطا الكندى بالفكر خطوة تجاوز بها الحد الذى أوصله إليه المتكلمون ، وخرج به من قضايا الكلام المحدودة إلى قضية الشريعة والفلسفة ككل ونهج بينها نهجاً توفيقياً ؛ إذ بدا له من خلال رؤيته الفلسفية أنهما يتفقان فى الغاية ؛ إذ هى فى كلتيهما تعليمُ الإنسان الحقَ ، وتوجيهه نحو الخير ، وإن كانت الوسيلة مختلفة فالحق عن طريق الفلسفة يتحصل بالجهد الفكرى والنظر الاستنباطى فيأتى غامضاً لكنه عن طريق الشريعة : ينسكب فى قلوب الأنبياء انسكاباً ، فيأتى خالصاً واضحاً .

ومن رأى غير هذا من دعاة العلم أو رجال الدين ، فعالم قد جهل أغراض الشريعة ، أو مؤمن قد حرم نعمة العلم . وهكذا نشر الكندى التوفيق بين الشريعة والفلسفة ، وكان منهجه إخضاع الفلسفة لأغراض الشريعة وإلحاق تفاصيل الشريعة بأحكام العقل ، ومبادىء الفلسفة .

يقول كمال اليازجى : إن الكندى قد أقام آراءه الفلسفية على أسس يونانية ، لكنه استبقى شيئاً من عناصر علم الكلام فى بعض نزعاته وآرائه ، وفى جانب من مناهجه وأساليب استدلالاته ، فهو – والحالة هذه – مخضرم النزعتين ، تتمثل فى إرادته مرحلة انتقال من مسائل الكلام إلى قضايا الفلسفة ، ولذلك صح اعتباره جسراً عبر عليه الفكر العربى من الكلام إلى الفلسفة .

(٦) الكندى ومنهج دراسة التراث :[٢٧]

« وينبغى لنا أن لا نستحى من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أُتى به ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا ، فإنه لا شىء أولى بطالب الحق من الحق ، وليس

ينبغى بخس الحق ، ولا تصغير قائله ولا الأثرة به فلا أحد بخس بالحق بل الكل مشرَّف بالحق ...

ويستشهد بقول أرسطوطاليس مبرز اليونانيين فى الفلسفة فقال : ينبغى لنا أن نشكر آباء الذين أتوا بشىء من الحق ؛ إذ كانوا سبب كونهم ، فضلاً عنهم ، إذ هم سبب لهم ، وإذ هم سبب لنا إلى نيل الحق . ثم عقب الكندى بقوله : فما أحسن ما قال فى ذلك .

ثم يزيد من شرح المنهج وكأنه يرفع عبئا وقع عليه من الذامين للفلسفة .

« فحسن بنا – إذا كنا صراحا على تتميم نوعنا ، إذ الحق فى ذلك . ونلزم فى كتابنا هذا عاداتنا فى جميع موضوعاتنا من إحضار ما قال القدماء فى ذلك قولاً تاماً ، على أقصد سبله وأسهلها سلوكاً على أبناء هذا السبيل ، وتتميم ما لم يقولوا فيه قولاً تاماً ، على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان ، وبقدر طاقتنا ، مع العلل العارضة لنا فى ذلك ، من الانحصار عن الاتساع فى القول المحلل لعقد العويص المكتسبة ، توخياً سوء تأويل كثير من المتمسحين بالنظر فى دهرنا ، من أهل الغربة عن الحق ، وإن توجوا بتيجان الحق من غير استحقاق ، لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو الجلالة فى الرأى والاجتهاد فى الأنفاع العامة للكل الشاملة لهم ، ولدراسة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية والحاجب يسدف سجوفه أبصار فكرهم عن نور الحق ، ووصفهم ذوى الفضائل الإنسانية التى قصروا عن نيلها ، وكانوا منها فى الأطراف الشاسعة ، بموضع الأعداء الجريئة الواترة ، ذبا عن كراسيهم المزورة التى نصبوها عن غير استحقاق ، بل للترؤس والتجارة بالدين ، وهم أعداء الدين ؛ لأن من تجر بشىء باعه فقد باع شيئاً لم يكن له ، فمن تاجر بالدين لم يكن له دين ، ويحق أن يتفرى من الدين من عاند فن علم الأشياء بحقائقها ، وسماها كفرا .

وبسبب تلك النظرة انتفع الكندى كثيرا بالتراث الهلينستى الإسكندرى فى صياغة أدلته على الله .

ولذلك صح اعتباره همزة الوصل بين تعاليم المعتزلة ومذهب الفلاسفة ؛ فقد أعان المعتزلة على ربط الإسلام بالفلسفة ولاسيما الفلسفة الإلهية فى قضايا الألوهية وكان المثل الوحيد لهذه الاتجاهات بين الفلاسفة هو الكندى .

(٧) الكندى والمفاهيم الفلسفية :

لقد ألف الكندى فى المصطلحات الفلسفية رسالة عنوانها : « رسالة فى حدود الأشياء ورسومها » تشهد له بكفاءته الفلسفية وحسه اللغوى فرأى أن أحسن ما عهد فى الفلسفة هو تحديد المفاهيم وذلك كان فى بداية الترجمة ولا شك أن تلك خطوة تشهد بصلاحية

اللغة العربية ومهارة الكندى فى الترجمة فقد كان يلجأ إلى التعريب ، أو البحث أو توسيع دلالات الألفاظ المجازية وذلك يشهد له بطول الباع فى اللغة العربية وأساليبها ولو أن من بعده حذا حذوه فى تحديد المفاهيم الاصطلاحية لقلت هوة الخلاف بيننا وفى حوارنا .

على أى حال لا يستطيع الباحث فهم دور الكندى فى الفلسفة الإسلامية بسبب ضياع الكثير من كتبه وهذا ما أعاق الباحثين عن تفهم حقيقى له ولفلسفته ودوره الحقيقى فى الفكر الإسلامى .

الفارابى : توحيد بين وحدة الدين ووحدة الفلسفة :

حيــــاته :

« مهد الكندى للفلسفة العربية بأن قرر بعض أوضاعها الأساسية ، نظير التعابير والمصطلحات والتعريفات ، وتلك كانت خطوة تمهيدية لابد منها . ثم عمد إلى قضاياها فعالجها أولاً بالدليل العقلى ، ثم انتهى إلى إلحاقها بالأصول الشرعية . وإذا بالفلسفة قد اختلطت بالكلام على هذا النحو ؛ فقد بدأ فيلسوفاً ، وانتهى متكلماً .

يقول ابن أبى أصيبعة(٢٨) :

* هو أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان .

* مدينته فاراب : وهى مدينة من بلاد الترك فى أرض خراسان ولد فى ٩٥٠م .

* وكان أبوه قائد جيش ، وهو فارسى المنتسب . وكان ببغداد مدة ثم انتقل إلى الشام وأقام به إلى حين وفاته . وكان رحمه الله فيلسوفاً كاملاً وإماماً فاضلاً قد أتقن العلوم الحكيمة ، وبرع فى العلوم الرياضية ، زكى النفس ، قوى الذكاء متجنباً عن الدنيا ، مقتنعاً منها بما يقوم بأوده ، يسير سيرة الفلاسفة المتقدمين . وكانت له قوة فى صناعة الطب ، وعلم بالأمور الكلية منها ولم يباشر أعمالها ، ولا حاول جزئياتها .

وفـاتـــــه :

يقول ابن أبى أصيبعة : ونقلت من خط بعض المشايخ أن أبا نصر الفارابى سافر إلى مصر سنة ثمان وثلاثين وثلثمائة ورجع إلى دمشق . وتوفى بها فى رجب سنة تسع وثلاثين وثلاثمائة عند سيف الدولة على بن حمدان فى خلافة الراضى ، صلى عليه سيف الدولة فى خمسة عشر رجلاً من خاصته .

زهـــــده :

ويذكر أنه لم يكن يتناول من سيف الدولة من جملة ما ينعم به عليه سوى أربعة دراهم فضة فى اليوم يخرجها فيما يحتاج من ضرورى عيشه ، ولم يكن معتنياً بهيئته ولا منزل ولا مكسب .

ويذكر أنه كان فى أول أمره قاضياً فلما شعر بالمعارف نبذ ذلك وأقبل بكليته على تعلمها ولم يسكن إلى شيء من أمور الدنيا البتة .

دراسته للفلسفة :

ويذكر أنه صنع آلة غريبة يستمع منها ألحاناً بديعة يحرك بها الانفعالات .

ويذكر أن سبب قراءته الحكمة أن رجلاً أودع عنده جملة من كتب أرسطوطاليس ، فاتفق أن نظر فيها فوافقت منه قبولاً وتحرى قراءتها ولم يزل إلى أن أتقن فهمها وصار فيلسوفاً بالحقيقة .

وقال أبو نصر الفارابى عنه نفسه : إنه تعلم الفلسفة من يوحنا بن جيلان إلى آخر كتاب البرهان .

يقول ابن أبى أصيبعة :

وله كتاب فى أغراض فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس يشهد له بالبراعة فى صناعة الفلسفة والتحقيق بفنون الحكمة وهو أكبر عون على تعلم طريق النظر وتعرف وجه الطلب اطلع فيه على أسرار العلوم وثمارها علماً علماً ، وبين كيف التدرج من بعضها إلى بعضها ، ثم بدأ بفلسفة أفلاطون فعرف بغرضه منها ، وسمى تآليفه فيها . ثم أتبع ذلك بفلسفة أرسطوطاليس فقدم له مقدمة جليلة ، عرف فيها بتدرجه إلى الفلسفة . ثم بدأ بوصف أغراضه فى تآليفه المنطقية والطبيعية كتاباً كتاباً ، حتى انتهى به القول فى النسخة الواصلة إلينا إلى أول العلم الإلهى والاستدلال بالعلم الطبيعى عليه . يعلق ابن أبى أصيبعة عليه بقوله : ولا أعلم كتاباً أجدى على طالب الفلسفة منه فإنه يعرف بالمعانى المشتركة لجميع العلوم والمعانى المختصة بعلم علم فيها .. ثم له بعد هذا فى العلم الإلهى وفى العلم المدنى كتابان لا نظير لهما ... وعرف فيهما بجمل عظيمة من العلم الإلهى على مذهب أرسطو وعرف فيها بمراتب الإنسان وقواه النفسانية وفرق بين أبواب الفلسفة ، واحتياج المدينة إلى السيرة الملكية والنواميس النبوية .

وكان يحسن عدة لغات غير العربية : التركية والفارسية ويلم بالسريانية ، وكان يحيى ابن عدى المترجم الشهير من تلاميذه ، فاستعان به للوقوف على دقائق الفلسفة اليونانية .

ويبدو أن دراسته لفلسفة أرسطو مبكراً جعلته أكثر حبًّا لفلسفة أرسطو من أرسطو ذاته .

الفارابى وفلسفة أرسطــو :

وإذا كان حنين بن إسحق قد استطاع – عن طريق مترجماته ، وملخصاته – أن يجعل

جالينوس سيد الطب المطلق فى العصور الوسطى ، فإن الفارابى قد استطاع أن يقيم سيطرة أرسطو النهائية فى ميدان الفلسفة .

« وعلى يد الفارابى نمت الفلسفة الإسلامية الأرسطاطاليسية نموًا كاملاً ، ووضع تلميذه يحيى بن عدى الأساس لفلسفة مسيحية فى الشرق كانت فى تطورها وعمرها متأخرة كل التأخير عن أختها فى الغرب . وقد انتفع النصارى كثيراً بالفلسفة الأرسطاطاليسية فى تكوين فكرة الألوهية فى دينهم .

ويبدو أن حبه لأرسطو كان شائعاً شيوعاً أثار عند بعضهم سؤالاً سأله لأبى نصر : من أعلم أنت أم أرسطو ؟

فقال : لو أدركته لكنت أكبر تلاميذه .

ومن حبه لأرسطو : ألف فى الدفاع عنه كتباً كثيرة منها :

* كتاب فى أغراض أرسطو فى كل واحد من كتبه .
* كتاب فى الدعاوى المنسوبة إلى أرسطاطاليس فى الفلسفة مجردة من بياناتها وحججها .
* كتاب عيون المسائل على رأى أرسطوطاليس ، وهى مائة وستون مسألة .

«وكان[٢٩] لأهل السنة من آراء المنطق موقف خطير » ، أخطر بكثير من موقفهم من آراء بقية علوم الأوائل . فبينما كان عدم الثقة بآراء العلوم اليونانية الأخرى يبدو فى العناية بالتحذير منها فحسب ، ظهر الكفاح ضد المنطق فى صورة معارضة خطيرة كل المخاطرة .

والظاهر أن الفارابى — وفضله الرئيسى راجع خصوصاً إلى شروحه لكتب أرسطو المنطقية وتبسيطها — قد قصد إلى معارضة هذا الرأى المتسلط على الأذهان ، حين كتب دفاعاً عن المنطق[٣٠] (لم يصل إلينا) . جمع فيه من أقوال النبى صلى الله عليه وسلم ما يمكن أن يستخدم للحكم من وجهة نظر الدين حكماً فى صالح المنطق .

ويبدو أن موقف الفارابى الفلسفى كان فى أغلبه رد فعل بإزاء موقف أهل السنة من الفلسفة ، ولاسيما الفلسفة الإلهية ، ورأيهم فيها أنها متناقضة يقول جولد زيهر :

« وكان طبيعيًّا أن تتجه كراهية أهل السنة أولاً وبالذات إلى إلهيات أرسطو لأن مقدماتها ونتائجها كانت تعتبر متعارضة أشد التعارض مع مقتضيات عقائد الإسلام ، على الرغم مما بذله الفلاسفة الإسلاميون من عدة محاولات للتوفيق بين كلتيهما ، ولم يقف الأمر عندها بل تعداها إلى ما هو تمهيد لها ومقدمة ، فكان يدور موضع الكراهية من نفوس أهل السنة إذ لم يكن فى وسعهم إلا أن يخافوا أن تكون هذه العلوم التى لا تتعرض للدين فى جوهرها ، قادرة على الإغراء بالتقدم فى طريق الفلسفة . ولعل هذا الموقف يفسر — من وجهة نظرنا —

محاولة تأليفه لكتاب : «الجمع بين رأيى الحكيمين» خطة منه عملية لإزالة ما يبدو عليهما من تناقض . وذلك كان أهم ما عنى به الفارابى فى الفلسفة : الجمع بين مبادىء الفلسفة والأصول الدينية فى نظام فلسفى موحد .

ودفعه ميله لوحدة الحقيقة الفلسفية : أنه قد قام بهذه المحاولة على مرحلتين :

* عالج فى الأولى المذاهب الفلسفية اليونانية ، فقرر أن خير ما فيها قد انتهى أمره إلى أفلاطون وأرسطو ، فهما – إذن – متفقان فى الجوهر كما أعرب عن ذلك كتابه « الجمع بين رأيى الحكيمين » .
* وجمع فى الثانية بين الفلسفة والشريعة ووحدانيتهما فى الغاية والقصد وكانت نظريته : العقول العشرة توفيقاً تطبيقياً بين قواعد الفلسفة وأصول الدين فى نظرية خلق الله العالم ومنهجاً فى التوحيد بين تراثين .

وهى محاولة شاقة وعسيرة بالرغم من أنها بين أستاذ وتلميذ .فإن الشقة بينهما بعيدة ولعل الذى دفع الفارابى إلى هذا العمل هو :

أولاً : ميله الطبيعى للفلسفة اليونانية ولاسيما أفلاطون وأرسطو الذى عرف خطأ عن طريق كتب لأفلوطين لكنها نسبت خطأ إلى أرسطو . جعله يتبنى تلك المحاولة التى بانت عن وليد مشوه .

ثانياً : كما يرى بعض الباحثين أنه عرف إلهيات أرسطو من خلال تاسوع أفلوطين وكما رأينا سابقاً أنها نسبت إليه ، ولا شك أن التقارب بين ما جاء فى التاسوع وبين أفلوطين يدع الفيلسوف إلى بيانه « وقد حاول أن يضع البرهان على أن أفلاطون وأرسطو متفقان ، جارياً فى ذلك على طريقة أهل المذهب الأفلاطونى الجديد ، ومتمشياً إلى حد ما مع العقيدة الإسلامية .

نقدم نصوصاً للفارابى من رسالتين :

* الأولى : رسالة الفارابى فى الرد على جالينوس فيما ناقض فيه أرسطوطاليس لأعضاء الإنسان .
* الثانية : رسالة الفارابى فى الرد على : يحيى النحوى فى الرد على أرسطوطاليس فى قوله بأزلية العالم .

وقد حققهما د . بدوى تحقيقاً جيداً ونشرهما فى كتابه : « رسائل فلسفية » للكندى والفارابى وابن باجة ، وابن عدى ، من منشورات الجامعة الليبية .

تفيدنا تلك النصوص :

* مدى ثقافة الفارابى بالطبيعة وإحاطته بمذهب أرسطو وتميزه فى هذا المجال الطبى – التشريحى – والفلسفى وذلك واضح لنا من مراجعاته الطبية واستدراكاته – الجدلية – على جالينوس ، أفلاطون فى محاوراته مع طيماوس ، وأبقراط ، وما ذكره من مراجع لأرسطو وهو بصدد الرد على جالينوس .

* التزامه القوى بمنطق أرسطو ومفاهيمه وطريقته فى تقسيمه للعلوم التى على أساسها قوم رأى جالينوس فى منافع الأعضاء وتلك طريقة لا يرضى عنها المنطق نفسه ففيها كما يقول المناطقة : مصادرة على المطلوب فلم يستحدث منهجاً فارابيا محايداً للحكم بين مدرستين : مدرسة الأكاديمية الأفلوطونية والتى كان يحبذها جالينوس دائماً ومدرسة أرسطو المشائية التى كان ينتقد جالينوس فكرها ... لذلك جاء نقده جدلياً من عدة وجوه :

* أنه أعتمد فى مناقشة التجريبات : على الأدلة النظرية المنطقية و لم يفصل بالتجربة بينهما .

* رجع – كما هى عادته – إلى المقارنة العامة بين العلم النظرى والعلم التجريبى فيقول : طريق جالينوس طريق طبى ، وغرضه فيه غرض طبى وطريق أرسطوطاليس فيها طريق العلم الطبيعى وغرضه فيه كمال النظر . وهكذا راجع النص اللاحق تلاحظ أنه خرج بالموضوع العلمى التجريبى إلى رؤية فلسفية قوامها ما قدمه « أرسطو فى كتاب البرهان » . فيقول :

فالطب صناعة عن مبادىء صادقة يلتمس بأفعالها أن تحصل الصحة فى بدن الإنسان وفى كل واحد من أعضائه . وصناعة العلم الطبيعى صناعة نظرية يحصل بها العلم اليقين فى الأجسام الطبيعية وفى الأغراض الذاتية التى لها .

وكل واحد من أنواعها عن مبادىء صادقة كلية ذاتية معلومة بيقين أو بعلم أبين من اليقين . ومعنى اليقين (وما هو) أصح وأيقن من اليقين هما اللذان حدًا فى كتاب : « البرهان » والعلم النظرى أحدهما : علم وجود الشىء والثانى : علم الشىء بما يدل عليه حده وهو علم جوهره ... الخ . وعلى تلك الوتيرة تأول الفارابى بعسر بالغ صحة موقف أرسطو وتسفيه ردود جالينوس بالرغم من أن جالينوس قد تخصص فى ذلك العلم وله ملاحظات جيدة إلا أن الفارابى آثر الدفاع عن أرسطو . على أى حال لقد قدم الفارابى رؤية ثقافية تدل على سعة اطلاعه وقدرته الفائقة على الجدل

والمناظرة وإحاطته بالموضوع،يقول ابن أبى أصيبعة : وكانت له قوة فى صناعة الطب ، وعلم بالأمور الكلية ولم يباشر أعمالها ولا حاول جزئياتها « فربما لذلك جاء رده جدلياً » .

وعلى القارىء أن يتابع قراءة النصوص وله أن يستنتج وعليه أن يشترك بعد دراسته فى الحكم على نصرة الفارابى المتعمدة لأرسطو وفق قواعد أرسطو .

قال الفقيه الفاضل أبو نصر محمد بن محمد الفارابى :
قصدنابالتأليف فى هذا الكتاب ما اشترك فى الفحص عند جالينوس وأرسطاطاليس من أمور أعضاء الإنسان مما قرأته من كتب أرسطوطاليس الموجودة لدينا . والذى اشتركا فى الفحص عنه من أمور الأعضاء للإنسان : منها ما سبيلها أن يعرف (٣٠٤ أ) بالمشاهدة وبمباشرة الحواس لها ، ومنها ما سبيلها أن يعرف بالبراهين . والتى اشتركا فى الفحص عنه مما سبيله أن يعرف بالبراهين هى الأشياء التى لها كون كل واحد من أعضاء الإنسان وأنواع الصحة والمرض الكائنة فى الإنسان وفى أعضائه .

ونحن إنما نقتصر من جميع هذه على التى سبيلها أن تعرف بالمشاهدة ، وعلى التى لأجلها يكون كل واحد من أعضائه . من قبل أن كتاب أرسطوطاليس فى الصحة والمرض غير موجود عندنا اليوم . وطريق كل واحد منهما فيما اشتركا فيه غير طريق الآخر وغرضه . فإن طريق جالينوس طريق طبى ، وغرضه غرض طبى . وطريق أرسطوطاليس فيها طريق العلم الطبيعى ، وغرضه فيه كمال النظر . ويبين ذلك فى كل واحد من الصناعتين فالطب صناعة عن مبادىء صادقة يلتمس بأفعالها أن تحصل الصحة فى بدن الإنسان وفى كل واحد من أعضائه . وصناعة العلم الطبيعى صناعة نظرية يحصل بها العلم اليقين فى الأجسام الطبيعية وفى الأغراض الذاتية التى لها . وكل واحد من أنواعها عن مبادىء صادقة كلية ذاتية معلومة بيقين ، أو بعلم أبين من اليقين . ومعنى اليقين (وما هو) أصح وأيقن من اليقين هما اللذان حدا فى كتاب « البرهان » . والعلم النظرى أحدهما علم وجود الشىء ، والثانى علم الشىء بما يدل عليه حده وهو علم جوهره .

ومن شرائط اليقين أن يعلم وجود الشىء وأسباب وجوده ، وأسباب وجود كل جسم طبيعى أربعة : مادته وصورته ، وفاعله ، والغاية التى لأجلها كون . والذى تفيده الصناعة الطبيعية فى كل جسم طبيعى هو علم جوهره وهو ما يدل عليه حده ويعرف مادته وصورته وفاعله الذى كونه . ويفيد فى كل واحد من أعراضه الذاتية علم ما يدل عليه حده ويعرف فاعله الذى كونه والغاية التى لأجلها كون . فبعض الأسباب هى الأسباب التى عنها وجود

الشيء : وهي مادته وفاعله ، وبعضها بها وجوده : وهي صورته ، وبعضها لأجلها وجوده ، وهي غايته التي لها كون . ويلتمس أن يفيد هذه كلها براهين يقينية . وموضوعها التي فيها تفيد هذه العلوم هي الجسم الطبيعي وأنواعه والأعراض الذاتية له ولكل واحد من أنواعه . وليس له آخر سوى أن يجعل هذه كلها معلومة معقولة في اليقين . وغايته القصوى كمال العلم النظري فإن العلم الطبيعي لما كان جزءاً من العلم النظري كان الكمال الحاصل عنه جزءاً من الكمال النظري .

وسائل المعرفة فى تلك القضية :

وأمور الحيوان وكل نوع من أنواعه منها ما سبيله أن يعلم بالقياس : إما بالدلائل ، وإما بالبراهين . ومنها ما يعلم لا بقياس أيضاً على مثال ما عليه الحال فى سائر الأشياء الأخرى والذى منها يعلم لا بقياس فمنه (٣٠٥ ب) ما هو معلوم من أول الأمر ، لا بتجربة ولا بمعاناة ، ولا بأن تتحرى معانيه وصوره ومشاهدته . ومنها ما يعلم بالتجربة والمعاناة والتفقد ، وبأن يتحرى ويجتهد فى أن يشاهد بالحس . وأرسطاطاليس أثبت فى كتابه : « فى الحيوان » من أمور الحيوان وأنواعه هذين الصنفين ، وجعله قسمين : قسم أول أحصى فيه ما سبيله من أمور الحيوان وأنواعه أن يعرف بالمشاهدة وبالتجربة والحس ، وبالجملة ما سبيله أن يعلم لا بقياس أصلاً ، وذلك من أول كتابه « فى الحيوان » إلى آخر المقالة العاشرة ، وقسم أثبت فيه الأشياء التى سبيلها أن يلمس معرفتها والدلائل والبراهين وأعطى فيها برهاناً ما سبيله أن يكون عليه برهان الدليل فيما سبيله منها أن يكون عليه دليل . وذلك فيما تبقى من كتب الحيوان إلى آخر كتابه « فى الحياة والموت » . والإنسان أحد أنواع الحيوان .

وسلك أرسطوطاليس فى تلخيص أموره فى كتابه فى الحيوان هذا المسلك وأثبت فى القسم الأول ما سبيله من أموره أن يعلم بالتجربة والمشاهدة بالحس (و) فى القسم الثانى ما سبيله أن يعلم من أموره بالدليل والبراهين. وأعطى فى كل واحد مما ذكره : إما الدليل ، وإما البرهان .

و (من) أعضاء الإنسان ما سبيله أن يتحصل لصاحب العلم الطبيعى علمها لا بقياس . فما كان منها معلوماً من أول أمره من غير أن يحتاج إلى التفقد ولا إلى التكشيف عنه ولا إلى تشريحه اقتضب الحال فيه اقتضاباً وأثبت ، وما كان منها يحتاج فى أن يشاهد إلى تكشيفه أو تشريحه وتفقده وتأمل حاله اجتهد فى ذلك ، وحرص على أن يشاهد منه كل ما أمكنه مشاهدته ، ويتقصى ذلك . ويؤخذ حينئذ كل عضو من أعضاء الإنسان ، وكذلك كل عضو من كل حيوان ، فهو مكون إما لأن يفعل شيئاً ، وإما لأن ينفعل عن شىء ، وإما للأمرين

جميعاً . وهذان هما الغاية والغرض الذى لأجله كون كل واحد منها . والغاية هى آخر الأسباب الأربعة وسبيل العلم الطبيعى أن يعرف ويعطى فى كل عضو من أعضاء الإنسان الغاية والغرض الذى لأجله كون كل واحد منها . أما أولاً فلأجل أن الفلسفة إنما غرضها والكمال الذى إليه تنتهى أخيراً هو علم أسباب الموجودات التى لها أسباب . والعلم الطبيعى جزء من الفلسفة . والغاية التى لأجلها وجود كل نوع من أنواع الجسم هى أحد أسباب وجوده . ويلزم صاحب العلم الطبيعى أن يعلمها . وإن لم ينتفع بها فى أن يستفيد به علم شيء آخر ليحصل له كال هذين الصنفين من العلم النظرى .

وبعد ذلك فلأن الغايات التى لأجلها كونت الأعضاء توقفنا على جواهر تلك الأعضاء وعلى صورها وموادها . إذ كانت الغايات فى الأشياء التى لها غايات هى التى توقفنا على التى تلزم أن تكون قبل الغايات ، فإنها كثير ما توقفنا على ما فى الأسباب الثلاثة .

وقد يظن فى كثير من الأشياء أن غايتها هى أشرف أسبابها ، وأن سائر أسبابها إنما هى لأجل تلك الغايات ، وإنما هى السبب لوجود تلك الأسباب الأخرى ، وأن ما ليست له غاية وغرض يقصد بوجوده له فوجوده باطل لا معنى له ولا حدود . ولأجل هذه يلزم صاحب العلم الطبيعى أن يعرف الغاية التى لأجلها كون كل واحد من أعضاء الحيوان والإنسان . وهذا غرض صاحب العلم الطبيعى فى معرفة الأفعال والانفعالات التى لأجلها كون كل واحد من أعضاء كل نوع سواه من أنواع الحيوان مثل أعضاء الفرس وأعضاء الفيل وأعضاء الجرادة والبعوضة وسائر الحشرات ، وإن صغرت . فإن الذى يلتمسه صاحب العلم الطبيعى من الكمال تعلم الغايات التى لأجلها كون كل جسم طبيعى سواه هى السعادة والكمال الكائن من العلم النظرى الذى لخص أمره فى كتاب « النفس » وغيره .

منهجه فى التوفيق بين المدرستين :

وبين الرجلين اتفاق فى أشياء كثيرة ، واختلاف فى أشياء قليلة وذلك أن جالينوس أخبر فى كثير من الأعضاء أنه شاهد فى أمرها مثل ما أخبر أرسطوطاليس أنه شاهد منها . وقد أحصى جالينوس فيما أحصى من الأعضاء فى بدن الإنسان أعضاء لم نجد أرسطوطاليس ذكر تلك الأعضاء أصلاً ، ولا أومأ إليها لا بإجمال ولا بتفصيل . وتلك هى الأجسام المستطيلة البيض اللدنة الشبيهة بالخيوط الغلاظ التى ذكر جالينوس أنها تنبت فى الدماغ وفى النخاع ، وسماها الأعصاب . فإن هذه لم يذكرها أرسطوطاليس أصلاً ، بل التى سماها أرسطوطاليس أعصاباً أشياء أخرى غير هذه . فواحدة أن الأمكنة التى ذكر أرسطوطاليس أن فيها هذه الأجسام هذه سماها هو أعصاباً لا يمكن لأحد من المشرحين ، ولا جالينوس أن فيها

تلك الأجسام . بل يذكرون كلهم أنهم يعاينون تلك الأجسام فى مثل القلب ومفصل العضو والكتف والركبتين ومفصل الساق والقدم . غير أنهم لا يسمون هذه الأجسام أعصاباً . بل يسمونها بأسماء أخرى : فإن بعضها يسمونها رباطات ، وبعضها أوتارًا ، وبعضها أجساماً عصبية . وهذه هى التى سماها أرسطوطاليس أعصاباً لا غير . وأن أرسطوطاليس لم يذكر أن فى نواحى الظهر ولا فى نواحى القفار ولا فى الدماغ شيئاً من جنس الأجسام التى سماها الأعصاب . فلذلك قال : ليس فى الدماغ شىء من تلك الأجسام التى يسميها هو أعصابا . وصدق فى ذلك . والمشرحون كلهم يذكرون أنهم لم يعاينوا فى دماغ أصلاً شيئاً من تلك التى سماها أرسطوطاليس أنها ليست حصة من الحس . ولا أنها تحس ، لا فى التى سماها جالينوس أعصاباً .

وعلى أنه يتبين أيضاً أن أرسطوطاليس قد عرف كثيراً من تلك الأجسام التى يسميها جالينوس أعصاباً ولم يسمها هو باسم العصب ، بل سماها سبلا من ذلك أنه قال : يخرج من الدماغ إلى كل واحد من العينين ثلاثة سبل : أحدها من مقدم الدماغ ، وذكر أنه مجوف . والذى يخرج منها إلى اليمنى هو والذى يخرج إلى اليسرى ، أو يلتقيان ثم يفترقان ، فيصير الأيمن إلى العين اليمنى ، والأيسر إلى العين اليسرى . وأنتم تعلمون أن هذين اللذين سماهما جالينوس وكثير غيره : عصبين ، وكذلك الجسمان ، وكذلك الآخران اللذان سماهما أرسطوطاليس السبل سماهما جالينوس أيضاً أعصاباً . فإن التى سماها جالينوس أعصاباً قد عرف كثيراً منها أرسطوطاليس بغير الاسم : الأعصاب ، وأنها فى نواحى الرأس . فإذا الذى قال أرسطوطاليس إنه ليس فى الرأس ولا فى نواحى الظهر أصلاً لم يرد به هذه التى يسميها جالينوس أعصاباً بل التى يسميها هو أعصاباً . لا التى يسميها جالينوس أعصاباً يوجد شىء منها فى القلب ، ولا فى شىء من الأمكنة التى ذكر أرسطوطاليس أنه يوجد فيها الأجسام التى يسميها هو أعصاباً يوجد فيها الأجسام التى يسميها جالينوس أعصاباً . وما أدرى كيف ذهب هذا على جالينوس حتى أعاد وأبدأ فى مواضع كثيرة وطوّل فى مناقضة أرسطوطاليس فى أن القلب فيه عصب كثير ، وأن الدماغ ليس فيه شىء من العصب . وهو نفسه يعرف فى القلب أجساماً كثيرة من جنس الأجسام التى يسميها هو رباطات وأوتاراً وأجساماً عصبية . وتلك التى يسميها أرسطوطاليس أعصاباً دون تلك التى تأتى العينين والأذنين من الدماغ . ونعرف بأن تلك التى يسميها هو رباطات وأوتاراً ليس من جنسها شىء فى الدماغ . وأرسطوطاليس يعترف أن فى الدماغ وفى نواحيه أجساماً من تلك الأجسام التى يسميها جالينوس أعصاباً ، فلم استعمل أقاويل لا ينتفع بها باطلة فى مناقضة المشائين فيما رأيه فيه بعينه رأيهم وهو لا يشعر ، والأمر على ما يراه عليه من الظهور والبيان من كلام أرسطوطاليس

فيما يراه كان يفعل فى هذا الوجود أبقراط يقول هذا القول ما يراه كان ينافضه او يفهم من أول وهلة ما ذكرناه نحن ولا نرى بينه وبين أبقراط خلافاً أصلاً . فأنت تجده فيما يفسره من أقاويل أبقراط إذا وجد لفظه يدل فى المشهور على معنى هو خطأ فى الصناعة وأمكن بوجه ما بعيد – من مجاز أو استعارة – أن يستعمله دالاً على معنى صواب جهد أن يبين أن تلك اللفظة دالة على ذلك المعنى الصواب ، واجتهد فى أن يجد لذلك شاهداً من قول شاعر شاذاً ، واستعارة من شىء بعيد أن يستعار منه ، أو اشتقاق بما لم تجر عادة الجمهور أن يشتقوا منه ، وأمكن بوجه ما أن يحمل اللفظة على ذلك المعنى (٣٠٧ ب) – فعل وثبت الحكم أن أبقراط حين نطق بها أراد بها هذا المعنى الصواب . ثم يرد من ألفاظ أرسطوطاليس ما هذه شدة بيانه وظهوره حتى أن يكون نسبتها إلى المعنى الخطأ كنسبة تلك الألفاظ من ألفاظ أبقراط إلى المعنى الصواب فيتأولها على المعنى الخطأ الذى يحتمله احتمالاً بعيداً ويجتهد بعد ذلك ويطول مناقضة أرسطوطاليس فى معنى لا يحتمله لفظه أصلاً إلا احتمالاً بعيداً جداً . ولا يناقض أبقراط فى المعنى الخطأ الذى هو المعنى المشهور المدلول عليه بتلك الألفاظ . حتى إذا لم يجد تلك اللفظة تحتمل بوجه أصلاً معنى صواباً ، وكان كل ما تأوله على معنى صواب أكذبه فى ذلك المعنى ما قيل فى تلك اللفظة وما بعدها . وكانت تلك إذا زيد فيها أو نقص منها دلت حينئذ على معنى صواب – لم يمتنع أن يزيد فيها وينقص منها إلى أن تصير دالة بوجه ما على معنى صواب . وإن لم يكن دالاً بهذا الوجه أيضاً فإن ذلك الوقت وهو غير شاك على ما يظهر من كلامه بل يثبت الحكم بذلك أن هذا كذب على أبقراط زاده فى كتابه بعض الأطباء الضعفاء فى الطب إن كان ذلك المعنى معنى ضعيفاً فى الصناعة . وإن لم يكن أيضاً داخلاً فى الصناعة قال فيه إن بعض الوراقين زاده فيه وغلط بعض النساخين . ولم يحمل الخطأ فى ذلك على أبقراط المعصوم عنده . ثم يجىء إلى ظهوره هذا الظهور من كلام أرسطوطاليس فيتأوله إما على عمد ، وإما على غفلة وغير على معنى بعيد على أن يفهم ذلك من كلامه ، ثم يقعد يناقضه فى مقالة مبلغها زيادة على خمسين ورقة . ولو أنه استعمل فى النظر فى كلام أرسطوطاليس والتثبت فيه عشر عشر ما يستعمله فى كلام أبقراط ، أو أصغى إلى ما يقوله مفسر كتب أرسطوطاليس ما كنت تجده يناقض أرسطوطاليس ولا فى حرف واحد . وأنت تتبين فى هذا الذى قلته أشياء كثيرة إذا قرأت المقالة التى وضعها الإسكندر الأفروديسى فى الرد على جالينوس فيما ناقض فيه جالينوس أرسطوطاليس . فإنك تتبين فهمه .... يعدل على معنى ما يقوله فيما هو عليه من الظهور والبيان ، ويدفع أن يفهم ذلك عن قول أحد أصلاً فضلاً عن أرسطوطاليس . وعلى أن جالينوس يشهد لأرسطوطاليس بجودة المعرفة بالتشريح . وأثبت أيضاً أرسطوطاليس فى المقالة الثانية عشرة والثالثة عشرة

والرابعة عشرة من كتابه « فى الحيوان » الأفعال والانفعالات التى لها كون كل واحد من الأعضاء المختلفة الأجزاء والأعضاء المتشابهة الأجزاء على ما يراه هو فى نوع نوع ومن أنواع الحيوان . فذكر فى جملة ذلك ما يراه أيضاً فى الأفعال والانفعالات التى لها كون عضو عضو من أعضاء الإنسان . على أن تلك هى آخر الأسباب التى سبيل صاحب العلم الطبيعى أن يعطيها فى كل جسم من الأجسام الطبيعية – وأثبت جالينوس أيضاً فى كتابه « فى منافع الأعضاء » التى اختارها فى الأفعال والانفعالات التى لها كون واحد من أعضاء الإنسان . وسبيل الطبيب أن يعرف هذه لتحصل له معرفة صحة عضو عضو ومرضه . وآراء جالينوس فى كثير من الأعضاء بأعيانها . وذلك أن أرسطوطاليس يرى فى أعضاء من أعضاء الإنسان أنها إنما كونت لأفعال ما وانفعالات ما . ويرى جالينوس فى تلك الأعضاء بأعيانها أنها إنما كونت لا لتلك الأفعال والانفعالات ، بل لأفعال أخر وانفعالات أخر ، ويرى فى بعضها أنها كونت لتلك التى ذكرها أرسطوطاليس ولأشياء أخر غيرها .

واختلافهما فى أفعال الأعضاء وانفعالاتها ليس على مثال اختلافهما فى الأعضاء أنفسها . وأن ذلك اختلاف فيما أخبر كل واحد منهما أنه عاينه وشاهده ، وذلك اختلاف فيما لا يسهل علينا امتحانه والوقوف على الصادق من القولين ؛ لأن ذلك إنما يكون بأن نشاهد نحن أيضاً ذلك الذى ذكروا هم أنهم عاينوه فى الإنسان وإنما يمكن علم ذلك بالتكشيف بالتشريح ، وذلك بعيد أن يفعل وعسر جداً . وهذا الاختلاف فيما ذكر كل واحد منهما أنه استنبطه بقياس أو دليل أو برهان فللإنسان أن ينظر بين الرجلين فيما يريانه ها هنا ، ويتوسط بينهما . ويماثل بين الرأيين وبين القياسين اللذين يوردان بهما فى شىء شىء . ويمتحن كل واحد من القياسين بالقوانين التى أعطيناها وتعلمناها من كتاب « أنالو طيقى » الأولى والثانية ، وذلك ممكن سهل يتهيأ بأيسر شىء وفى أسرع وقت ، فنطرح ما تزيف منها ، ونتمسك بما صح وصدق فيهما . وكذلك نمتحن الرأيين أنفسهما : فإنهما إذا كانا متناقضين لم يكن إلا أن يكون أحدهما صادقاً ، والآخر كاذباً . والكاذب منهما يمكن أن يصادف مغايرة بسهولة من الناظر متى كان من أهل العلم الطبيعى . وكان القياس الذى يوجبه صحيحاً فى صورته ومادته كان ذلك الرأى هو الصحيح .

ونحن مزمعون على أن نثبت ما وضعه أرسطوطاليس وضعاً من أعضاء الإنسان الظاهرة المكشوفة التى يشاهدها كل واحد فى كل حين . وما أخبر أنه عاينه من أعضائه إنما توصل إلى مشاهدتها بالبصر وباللمس وبالتكشيف عنها وتشريحها وما أخبر به أنه عاينه فى عضو عضو من تلك الأعضاء ، ونثبت بإزائه ما كتبه جالينوس فى عضو عضو من الأعضاء التى وصفها أرسطوطاليس ونردف ذلك بأن نثبت ما يراه أرسطوطاليس فى الأفعال والانفعالات

التى لأجلها كون كل واحد من أعضاء الإنسان ، ونثبت أيضاً بإزائه ما يراه جالينوس فى فعل عضو من تلك الأعضاء وانفعاله . وما كان مما نثبته من كلام أرسطوطاليس مختصراً ، وكان الذى لجالينوس فى ذلك العضو أشرح وأكمل تلخيصاً (٣٠٨ أ) جعلناه شرحاً لما قاله أرسطوطاليس . وما كان فى أقاويله من أشياء زائدة على ما قاله أرسطوطاليس زيادة لم نجد فى كلام أرسطوطاليس شيئاً يمكن أن يتأول عليها ولا إليه أصلاً وكانت صحيحة جعلناه أشياء استنبطت بعد أرسطوطاليس لم يكن هو شعر بها واعتددناها من جالينوس فوائد وحمدناه عليها . وما كان فيما يقوله جالينوس من خلاف ومناقضة لما يقوله أرسطوطاليس دققنا (فى) الأمر ونظرنا : فإن كان يناقض معنى كاذباً يحتمله لفظ أرسطوطاليس أو قوله ، وكان ذلك القول يحتمل معنى آخر فى ذلك العضو صحيحاً لا يمكن أن يبطله القول المناقض الذى أتى به جالينوس -: جعلنا ذلك القول مناقضاً لذلك المعنى الكاذب ، وقلنا فيه : إنه ليس هو رأى أرسطوطاليس ولا مراده ، واستشهدنا بما يقوله من ذلك بموضع القول وما تقدم قبله وبما أردفه بعد وأشياء أخر مما قاله أرسطوطاليس فى مواضع من كتبه الأخر مما يلخص ما يشكل من هذا القول الذى وجد له ها هنا وأصوله المعروفة التى تلزم هذا المعنى دون ذلك الآخر منها الكاذب . هذا إن كانت الأشياء التى يستشهد بها ظاهرة بينة ، وإن كان فيها خفاء ، وكان ما يحتمله من المعنى الكاذب أظهر من المعنى الذى تزول به عنه المناقضة دعونا جالينوس إلى أن يقابل أرسطوطاليس فى أقاويله ببعض ما يقابل به أبقراط إذا شرع فى أن يشرح أقاويله أو يسوغ لنا أن نجرى فى شرح أقاويل أرسطوطاليس ما يسوغه لنفسه فى شرحه لأقاويل أبقراط . وإن كان قول أرسطوطاليس يحتمل معنى صادقاً بوجه فمناقضته له فيما عسى ألا يكون كذب فى اعتقاده بعد . وإن كان قول أرسطوطاليس لا يحتمل إلا ذلك المعنى الذى ناقضه والتمس إبطاله نظرنا فى القول الذى به التمس إبطال ذلك المعنى وامتحناه بالقوانين التى تعلمناها فى « أنالوطيقى » الأولى والثانية . فإن كان يلزم على القولين صحة ذلك القول فإنه قياس وإنه برهان له ، قبلناه وطرحنا ما يقوله أرسطوطاليس وتمسكنا بما يراه جالينوس واعتددناه منه فائدة وحمدناه عليها ، وإن كان يلزم عن تلك القوانين فساد تلك : إما فى صورته ، وإما فى مادته - اطرحنا القول التى أتى به وامتحنا قول أرسطوطاليس : فإن كان تلزم صحته عن تلك القوانين اطرحنا قول جالينوس وتمسكنا بما يراه أرسطوطاليس . فإن كان القولان اللذان أتيا بهما فاسدين جميعاً اطرحناهما وجعلنا ذلك مطلوباً يقف أمره إلى أن نصادف برهاناً يلزم عنه أحد الرأيين . وإن كان القولان جميعاً صحيحين على ظاهر الأمر عندنا علمنا أن القول مشكوك فيه ، واجتهدنا فى حل الشك ، ونعلم أن كل واحد من القولين قد انطوى فى كلتا مقدمتيه الكليتين وإن كانتا جميعاً كليتين أو فى الكلية منها

كذب أن الكذب إنما يزول عنه بأن تشترط فيها شريطته وننظر أى شريطة ينبغى أن نشترط فى المقدمة الكلية من القياس حتى يزول عنها الكذب ، وتبقى الباقية كلية صادقة ، وكذلك يفعل بالقياس الآخر ، وتلك الشريطة بعينها تلزم النتيجة بحال ما ، لا تلك الحال ، أو بحال أخرى ولا تكون النتيجتان متناقضتين ، على حسب ما لخص فى « بارريمنياس » وفى كتاب « المغالطين » فيكون كل واحد من القياسين منها فى النتيجة على شريطة كان سبيلها أن يشترط فيها وأغفلت ، فحينئذ يصير القياسان جميعاً برهانين (٣١) .

ويقول فى صدر تلك الرسالة مؤكداً على صحة قول أرسطو (٣٢) :

وصلت رسالتك – أعزك الله – تسأل إسعافك بما أقدر عليه من كلام أبى نصر الفارابى – رحمة الله عليه . وأنا أذكر فى هذه الكراريس ما وقع إلى من كلامه فى أعضاء الحيوان وأفعالها الطبيعية وأحوال القوى الطبيعية وأفعالها ، وما يخص به عضو عضو ، وما يشترك فيه ، وما هو الرئيس من الأعضاء وما هو المرءوس منها ، وما يخص الرئيس وما يشترك فيه المرءوس ، ثم ما يخص كل واحد منها به ، والمشابه الذى بين الرياسة الطبيعية والرياسة الإرادية ، وبالجملة فإنه يبين رتب الأعضاء ورتب القوى ونسب بعضها عند بعض ، ويسوق ذلك أجمع ، وينسقه ، ويستشهد فى بعضه برأى أرسطوطاليس ويرى أن رأى جالينوس فيما خالفه فيه هو رأى طيماوس وأفلاطون ، وأن جالينوس عجز عن أن يعرف الحق عند أرسطوطاليس . ثم بين هو ذلك حتى يظهر ويبين عند من قرأ هذه الأوراق . وأن الصحيح ما يراه أرسطوطاليس لا ما يراه طيماوس .

رسالة الفارابى فى أعضاء الحيوان وأفعالها وقوامها :

ولقد تابع منهجه أيضاً فى تلك الرسالة متعقباً رأى جالينوس بالانتقاد والهجوم ورافعاً أرسطو إلى حيث كان يحب ويهوى :

قال أبو نصر : لم يقل أرسطوطاليس ذلك وهو يتحرى به موافقة قول أبقراط ، لكن اتفق ذلك اتفاقاً . وجالينوس يبين من أمره أنه لم يفهم معنى ولا عن واحد من هذين الرجلين . ومعنى قوله : إن الهواء حار فى طبيعته : أن طبيعة الهواء – وهى صورته التى بها تجوهر بالفعل – يتبعها من الكيفيات : الحرارة والرطوبة وسائر ما ينسب إليها من باقى الكيفيات . غير أنه قد يقهر على الحرارة ، فيضاد البرودة إلى مقدار ما من خارج ، كما يقهر على الحركة المكانية لها .

قال جالينوس : « أو يكون قد أحسن ، فى أنه نسى ما كذب فيه ، لا أنه لم يحسن فى ظنه أن الهواء وحده لا يفى بترويح القلب دون (٣١٥ أ) عضو آخر لا تلحق برودته برودة الهواء » .

قال أبو نصر : ما يليق بأرسطوطاليس أن يخاطبه جالينوس (هكذا) ، ولو كان محيطاً بالحقيقة وهو بعيد من الخطأ . وذلك لأنه قد كان يجب على جالينوس أن يعلم أنه ليس لهذا المقدار من الخطأ تزول مدحته والثناء عليه ، لكثرة ما أفاد من الفوائد العظيمة التى لم يشعر بأكثرها جالينوس ، على أن جالينوس يعترف ببعضها ، وذلك أن الكذب الذى ظنه بأرسطوطاليس لو كان ظنه حقاً لم يكن كذباً على عيان ولا كذباً على إنسان ، وإنما كذب عنده ظنه . وليس يستحق من كذب فى ظنه هذا المقدار من الكذب – التعنيف والشتم مع صدق ظنه فى كثير من الأشياء التى استفادها جالينوس مما هو معترف بها . ولكن هذه سجية هذا الرجل وحاله فى إطلاقه لسانه فى المشائين خاصة ، من بين سائر الناس . وأبقراط قد أخطأ عنده فى أشياء كثيرة : أترى كان يطلق لسانه فيه بمثل ما أطلقه فى أرسطوطاليس ؟ على أن ما ذكر أن أبقراط أخطأ فيه هو خطأ بالحقيقة(٣٣)... أرسطوطاليس لم يخطىء فى شىء من ذلك ، وإنما أخطأ هو بما فهمه عن أرسطوطاليس . وأنت تتبين ذلك من (رسالة) الإسكندر الأفروديسى التى رد فيها على ثاوفرسطوس من الخطأ – وقوله : إن لم يحسن فى ظنه أن الهواء لا يفى بترويح القلب دون عضو آخر لا تلحق برودته الهواء – فإن السبب فيما قاله جالينوس ونسبه إلى أرسطوطاليس من هذا أنه لم يفهم الفرق بين الترويح والتبريد ، وأن الترويح يلحقه العرض من أن يبرد . فإن كان يعرف الفرق بينهما ، فلم يستعمله فيما يراه من كلام أرسطوطاليس .

رسالة للفارابى فى الرد على يحيى النحوى فى الرد على أرسطوطاليس

نعرض فى تلك الرسالة : الرد على يحيى النحوى فى الرد على أرسطو فى « ثبات أزلية العالم » . نلاحظ أنه بعد أن عرض نقلاً من كلام « يحيى النحوى » أخذ يتابعه ويفند أقواله على طريقته الجدلية .. وفى تلك الرسالة « رد الفارابى » ترى إحالات من الفارابى على مصادر أرسطو تؤكد القول بأن الفارابى كان أرسطياً أكثر من أرسطو وهو فى إحالاته على مصادر أرسطو المتنوعة يراودك شعور بأنه يريد أن يخرج بأرسطو من هوة أوقعه فيها يحيى النحوى إلى بر السلامة .

بينما تلك القضية التى أقلقت الفارابى – قضية أزلية العالم – ما كانت تؤرق أرسطو لو كان حياً ، لولا مخافة الفارابى عليه من أن تلحقه لعنات الفقهاء والحشوية ، ولولا أنه أيضاً خاف على الفلسفة وعلى نفسه وعلى المشتغلين بها ما كلف نفسه عناء الرد على يحيى النحوى .. وذلك ما أدركه الفارابى حين قال : ما قصد يحيى النحوى مناقصة أرسطو إلا لأحد أمرين :

* إما نصرة ما وضع فى مثله من أمر العالم .

*وإما أن يزيل عن نفسه مخالفة ما عليه أهلُ ملته ، ورضا رؤسائهم حتى لا يناله من ذلك ما نال سقراط . لذلك جاء رده على يحيى النحوى – ثقافة قلقة – جدلياً فى انتصاره لأرسطو بالحق وبالباطل فكان أقرب ما يكون إلى وضع ستار يصانع به قومه ويسد به ثغرة فتحها عليه « النحوى » وكما يقول الفقهاء :

« درء المفاسد مقدم على جلب المصالح » وما كذب يحيى النحوى وما افترى على التراث الأرسطى بأن أضاف إليه ما ليس منه إنما تلك القضية : قضية أزلية العالم من القضايا التى أخذها الغزالى على الفلاسفة فى كتابه « تهافت الفلاسفة » إنما هو غرام الفارابى بأرسطو .

رسالة للفارابى فى الرد على يحيى النحوى فى الرد على أرسطوطاليس[٣٤]:

قال أبو نصر محمد بن محمد الفارابى .

ليس شيء مما قصد يحيى النحوى إبطاله من أقاويل أرسطوطاليس التى فى كتاب « السماء والعالم » قصد بها أرسطوطاليس إثبات أزلية العالم . وذلك أن الأقاويل التى رام يحيى مناقضتها من كتاب « السماء » إنما بعضها يقصد بها إلى أن يبين أن العالم مؤلف من أجسام مختلفة الجواهر ، وأن العالم ليس بشيء واحد متشابه الأجزاء . وبعضه يقصد به أن يبين الأجزاء التى منها ألف العالم يلزم ضرورة أن تكون بسيطة ، وبعضه يقصد به أن يبين بعد ذلك جواهر تلك الأجسام التى منها ألف العالم . ويستدل نحو العالم الذى يتحرك حركة مستديرة بطبيعته ، فبين منه أنه لا يمكن أن يكون جوهره جوهر سائر الأجسام التى منها ألف العالم . فإن هذا الجزء لا يشارك سائر أجسام العالم فى شيء مما يتجوهر به . وبعضه بين به أنه لا يمكن أن يكون منها جسم آخر عن الأجسام التى وجد العالم مؤلفاً منها اليوم يشارك هذا الجسم فى جوهره .

وقد بين فى « السماع الطبيعى » أن جوهر كل جسم طبيعى : صورته ، ومادته ، أى جسم حانت صورته ومادته صورة جسم آخر ومادته ... الخ .

ثم يقول : على أن معتقدا إن اعتقد فى شيء من أجزاء العالم (أنها) بسيطة لم يعتقد ذلك فى غيرها . وأن من تقدم قبله ممن رأى فى أجسام العالم بسيطة يعتقد ذلك فى غيره . فظن يحيى النحوى أنه استعمل الماء والهواء والنار على أنه قد تبين له الموضع بسيطة . وتبين أنها من أجزاء العالم البسيطة من أن يكون قد استعمل آراء أرسطوطاليس التى صححها فى الأجسام . ولأن آراء أرسطوطاليس التى صححها والهواء بعضها (فى المقالة الرابعة من هذا الكتاب وبعضها) فى كتاب « الكون والفساد » صار كثير (مما) تشككه يحيى تشككاً أما بعضه (فعلى ما فى المقالة الرابعة وبعضه) على ما فى « كتاب الكون والفساد » .

وأرسطوطاليس فى هذا الموضع يستعمل (أشياء كثيرة قد برهنت.) فى « السماع الطبيعى » من غير أن يكون ذكر براهينها معا ، وربما أطلقها فى القول من غير أن يشترط فيها الشرائط التى فى « السماع الطبيعى » . فيقصد يحيى النحوى إبطالها على الإطلاق الذى وضعه هاهنا ، من غير أن يشترط فيها الشرائط التى فى « السماع الطبيعى » إما غفلة وإما تعمدا .

ومما ينبغى أن يتعجب منه أنه ذكر أنه نقض فى الرابعة من مقالاته الحجج التى احتج بها أرسطوطاليس فى أن العالم يتكون ولا يفسد . ولما صار إلى المقالة الرابعة قال فيها هكذا بلفظه فى الفصل الذى ذكر فيه حجة أرسطوطاليس فقال : حجته فى أن السماء غير مكونة ، وأنها لا تفسد . ثم قال بعقب الحجج التى ذكرها وتفاسير قوم من المفسرين لها ، وقال بلفظه هكذا : إذا كان للفيلسوف بهذا أن يبرهن بهذه الأقاويل التى قدمنا ذكرها أن العالم غير مكون كيفما نقل ما قاله فى السماء إلى العالم ، وإن كان فيوقعه أرسطوطاليس على العالم بأسره .

فإنه فى هذا الموضع إنما أراد به عند يحيى من أمر العالم الذى يتحرك حركة مستديرة كيف استجاز أن يقول مكان هذا الجزء من العالم العالم بأسره ، وما تبين فى أجزاء العالم من حال أو شىء آخر لا يلزمه ضرورة أن يكون فى العالم بأسره ، ولم يجعل بينهما فرقاً : وذلك إما غفلة ، وإما تعمداً ، على الجهة التي يستعملها مستعمل السوفسطائية : فإن النقلة من الجزئىّ إلى الكلى ، ومن الجزئىّ إلى الجزئىّ ، هى موضع من المواضع السوفسطائية على ما شرح ذلك فى كتاب «الجدل» فى المقالة الثانية منه ، ثم فى كتاب « سوفسطيقا » .

ثم يستعمل فى كثير من معارضاته وفى كثير مما يروم أن يتخلص به من شكوك أن يشكك فيها على نفسه الآراء الموضوعة فى الملل ، وما يلزم عنها . ويستبعد أن لا يكون وقف على ما عليه تلك الآراء من البعد عن طباع الأمور . فلذلك قد يمكن أن يظن به أن يقصد بما يفعله من مناقضة أرسطوطاليس :

(١) إما نصرة ما وضع فى مثله من أمر العالم .

(٢) وإما أن يزيل عن نفسه مخالفة ما عليه أهل ملته ورضا رؤسائهم حتى لا يناله من ذلك ما نال سقراط .

آراء بعض مؤرخى الفلسفة الإسلامية فى أرسطو والعرب :

والرأى السائد عند المؤلفين الإسلاميين هو أن الفلسفة الإسلامية ليست إلا مقالات أرسطوطاليس مع بعض آراء أفلاطون والمتقدمين من فلاسفة اليونان قبل أفلاطون وهذا ما يقوله الشهرستانى فى « الملل والنحل » عند الكلام على المتأخرين من فلاسفة الإسلام :

« قد سلكوا كلهم طريقة أرسطوطاليس فى جميع ما ذهب إليه وانفرد به سوى كلمات

يسيرة ربما رأوا فيها رأى أفلاطون والمتقدمين » .

وابن خلدون يقول تارة فى المقدمة : « فصل فى إبطال الفلسفة وفساد منتحلها » كقول الشهرستانى:

« وإمام هذه المذاهب الذى حصل مسائلها ، ودون علمها ، وسطر حجاجها فيما بلغنا فى هذه الأحقاب ، هو أرسطو المقدونى من أهل مقدونية من بلاد الروم ... ويسمونه المعلم الأول على الإطلاق ، يعنون معلم صناعة المنطق إذ لم تكن قبله مهذبة . وهو أول من رتب قانونها ، واستوفى مسائلها ، وأحسن بسطها ... ثم كان من بعده فى الإسلام من أخذ بتلك المذاهب ، واتبع فيها رأيه حذو النعل بالنعل إلا فى القليل » .

ويرى تارة رأياً آخر فيقول فى فصل «العلوم العقلية وأصنافها» بعد ذكر عصر المأمون وما كان فيه من العناية باستخراج كتب اليونانيين وترجمتها :

« وعكف عليها النظار من أهل الإسلام وحذقوا فنونها ، وانتهت إلى الغاية أنظارهم فيها ، وخالفوا كثيراً من آراء المعلم الأول ، واختصوه بالرد والقبول لوقوف الشهرة عنده . ودونوا فى ذلك الدواوين ، وأربوا على من تقدمهم فى هذه العلوم » .

ومن فلاسفة الإسلام أنفسهم من لا يرى فى الفلسفة الإسلامية فى جملتها أفضل من هذه الآراء .

وقد نقل ماسينيون فى كتابه « مجموع نصوص لم تنشر متعلقة بتاريخ التصوف فى بلاد الإسلام » جملة من كتاب لابن سبعين الفيلسوف الأندلسى المتوفى سنة ٦٦٩ هـ (١٢٧٠ م) ، صور فيها ابن رشد والفارابى وابن سينا تصويراً يشف عن رأيه فى فلسفتهم ، وهم أئمة الفلسفة الإسلامية . قال فى ابن رشد :

« وهذا الرجل مفتون بأرسطو ومعظم له ، ويكاد أن يقلده فى الحس والمعقولات الأولى ، ولو سمع الحكيم يقول : إن القائم قاعد فى زمان واحد ، لقال هو به واعتقده . وأكثر تآليفه من كلام أرسطو : إما يلخصها ، وإما يمشى معها » .

وقال فى الفارابى :

« وهذا الرجل أفهم فلاسفة الإسلام وأذكرهم للعلوم القديمة ، وهو الفيلسوف فيها لا غير ، وهو مدرك محقق » .

أما ابن سينا عنده :

« فمموه مسفسط ، كثير الطنطنة ، قليل الفائدة ، وماله من التآليف لا يصلح لشىء . ويزعم أنه أدرك الفلسفة المشرقية ، ولو أدركها لتضوع ريحها عليه ، وهو فى العين الحمئة .

وأكثر كتبه مؤلفة ومستنبطة من كتب أفلاطون ، وما فيها من عنده فشيء لا يصلح ، وكلامه لا يعول عليه . « والشفاء » أجل كتبه . وهو كثير التخبط ومخالف للحكيم وإن كان خلافه له مما يشكر له ، فإنه بين ما كتبه الحكيم . وأحسن ماله فى الإلهيات « التنبيهات والإشارات » ، وما رمزه فى حىّ بن يقظان ، على أن جميع ما ذكره فيها هو من مفهوم « النواميس » لأفلاطون وكلام الصوفية .

والواقع أن افتتان الجمهرة من متفلسفة الإسلام بأرسطو وبالمشائين وغيرهم من حكماء اليونان كان أمراً غير خفى .

وفى كلام ابن سبعين نفسه بوادر تنم عن شيء من هذا . ألست تراه يعتبر الفارابى هو الفيلسوف لا غيره لأنه أفهم فلاسفة الإسلام ، وأذكرهم للعلوم القديمة ، وهو يريد علوم الفلسفة المترجمة عن يونان ؟ ثم ألست تراه يلمز ابن سينا لمخالفته للحكيم – أى أرسطو – ويعود فيرى فى ذلك موضعاً للشكر لأن فيه تبييناً لآراء المعلم الأول ؟

ابن سينا وثنائية التراث : المشائى والإشراقى(٣٥) :

حياته من واقع ما رواه الجوزجانى :

هو أبو على الحسين بن عبد الله بن على بن سينا ، وهو وإن كان أشهر من أن يذكر ، وفضائله أظهر من أن تسطر ، فإنه ذكر من أحواله ، ووصف من سيرته ما يغنى غيره عن وصفه . ولذلك فإننا نقتصر من ذلك على ما قد ذكره هو عن نفسه ، نقله عنه أبو عبيد الجوزجانى ، قال : قال الشيخ الرئيس : إن أبى كان رجلاً من أهل بلخ(٣٦)، وانتقل منها إلى بخارى(٣٧) فى أيام نوح بن منصور(٣٨) واشتغل بالتصوف ، وتولى العمل فى أثناء أيامه بقرية يقال لها خرميثن من ضياع بخارى ، وهى من أمهات القرى ، وبقربها قرية يقال لها أفشنة ، وتزوج أبى منها بوالدتى وقطن بها وسكن ، وولدت منها بها . ثم ولدت أخى ، ثم انتقلنا إلى بخارى . وأحضرت معلم القرآن ومعلم الأدب ، وأكملت العشر من العمر وقد أتيت على القرآن وعلى كثير من الأدب ، حتى كان يقضى منى العجب . وكان أبى ممن أجاب داعى المصريين ويعد من الإسماعيلية(٣٩) . وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذى يقولونه ويعرفونه هم ، وكذلك أخى . وكانوا ربما تذاكروا بينهم وأنا أسمعهم وأدرك ما يقولونه ولا تقبله نفسى ، وابتدأوا يدعوننى أيضاً إليه ، ويجرون على ألسنتهم ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهندسة وأخذ يوجهنى إلى رجل كان يبيع البقل ، ويقوم بحساب الهند حتى أتعلمه منه . ثم جاء إلى بخارى أبو عبد الله النائلى وكان يدعى المتفلسف ، وأنزله أبى دارنا رجاء تعلمى منه . وقبل قدومى كنت أشتغل بالفقه والتردد فيه إلى إسماعيل الزاهد ،

وكنت من أجود السالكين . قد ألفت طرق المطالبة ووجوه الاعتراض على المجيب على الوجه الذى جرت عادة القوم به .

ثم ابتدأت بكتاب إيساغوجى على الناتلى . ولما ذكر لى حد الجنس ، أنه هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع فى جواب ما هو ، فأخذت فى تحقيق هذا الحد بما لم يسمع بمثله . وتعجب منى كل العجب وحذر والدى من شغلى بغير المعلم . وكان أى مسألة قالها لى أتصورها خيراً منه ، حتى قرأت ظواهر المنطق عليه . وأما دقائقه فلم يكن عنده منها خبرة . ثم أخذت أقرأ الكتب على نفسى وأطالع الشروح حتى أحكمت علم المنطق . وكذلك كتاب إقليدس فقرأت من أوله خمسة أشكال أو ستة عليه ، ثم توليت بنفسى حل بقية الكتاب بأسره . ثم انتقلت إلى المجسطى ، ولما فرغت من مقدماته وانتهيت إلى الأشكال الهندسية ، قال لى الناتلى : تول قراءتها وحلها بنفسك ، ثم اعرضها علىّ لأبين لك صوابه من خطئه ، وما كان الرجل يقوم بالكتاب . وأخذت أحل ذلك الكتاب فكم من شكل ما عرفه إلى وقت ما عرضته عليه وفهمته إياه . ثم فارقنى الناتلى متوجهاً إلى كركانج ، واشتغلت أنا بتحصيل الكتب من النصوص والشروح ، من الطبيعى والإلهى ، وصارت أبواب العلم تنفتح علىّ ثم رغبت فى علم الطب وصرت أقرأ الكتب المصنفة فيه ، وعلم الطب ليس من العلوم الصعبة . فلا جرم أنى برزت فيه فى أقل مدة حتى بدأ فضلاء الطب يقرأون على علم الطب . وتعهدت المرضى فانفتح على من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يوصف ، وأنا مع ذلك أختلف إلى الفقه وأناظر فيه ، وأنا فى هذا الوقت من أبناء ست عشرة سنة . ثم توفرت على العلم والقراءة سنة ونصفا ، فأعدت قراءة المنطق وجميع أجزاء الفلسفة . وفى هذه المدة مانمت ليلة واحدة بطولها ، ولا اشتغلت النهار بغيره وجمعت بين يدى ظهوراً ، فكل حجة كنت أنظر فيها أثبت مقدمات قياسية ، ورتبتها فى تلك الظهور . ثم نظرت فيما عساها تنتج ، وراعيت شروط مقدماته حتى تحقق لى حقيقة الحق فى تلك المسألة ، وكلما كنت أتحير فى مسألة ولم أكن أظفر بالحد الأوسط فى قياس ترددت إلى الجامع ، وصليت وابتهلت إلى مبدع الكل ، حتى فتح لى المنغلق ، وتيسر المتعسر .

وكنت أرجع بالليل إلى دارى وأضع السراج بين يدى ، وأشتغل بالقراءة والكتابة . فمهما غلبنى النوم أو شعرت بضعف ، عدلت إلى شرب قدح من الشراب ريثما تعود إلى قوتى ، ثم أرجع إلى القراءة . ومهما أخذنى أدنى نوم أحلم بتلك المسائل بأعيانها ، حتى إن كثيراً من المسائل اتضح لى وجوهها فى المنام . وكذلك حتى استحكم معى جميع العلوم ، ووقفت عليها بحسب الإمكان الإنسانى ، وكل ما علمته فى ذلك الوقت فهو كما علمته الآن لم أزدد فيه إلى اليوم ، حتى أحكمت علم المنطق والطبيعى والرياضى . ثم عدلت إلى الإلهى ، وقرأت

كتاب ما بعد الطبيعة . فما كنت أفهم ما فيه ، والتبس على غرض واضعه ، حتى أعدت قراءته أربعين مرة وصار لى محفوظاً . وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به ، وأيست من نفسى وقلت : هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه . وإذا أنا فى يوم من الأيام حضرت وقت العصر فى الوراقين ، وبيد دلال مجلد ينادى عليه . فعرضه علىّ فرددته رد متبرم ، معتقدًا أن لا فائدة من هذا العلم . فقال لى اشتر منى هذا فإنه رخيص أبيعه بثلاثة دراهم وصاحبه محتاج إلى ثمنه ، واشتريته فإذا هو كتاب لأبى نصر الفارابى فى أغراض كتاب ما بعد الطبيعة : ورجعت إلى بيتى وأسرعت قراءته . فانفتح على فى الوقت أغراض ذلك الكتاب بسبب أنه كان لى محفوظاً عن ظهر القلب . وفرحت بذلك وتصدقت فى ثانى يومه بشىء كبير على الفقراء شكراً لله تعالى . وكان سلطان بخارى فى ذلك الوقت نوح بن منصور ، واتفق له مرض اتلج[٤٠] الأطباء فيه ، وكان اسمى اشتهر بينهم بالتوفر على القراءة . فأجروا ذكرى بين يديه وسألوه إحضارى ، فحضرت وشاركتهم فى مداواته وتوسمت بخدمته فسألته يوماً الإذن فى دخول دار كتبهم ومطالعتها وقراءة ما فيها من كتب الطب . فأذن لى فدخلت دارًا ذات بيوت كثيرة فى كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض ، فى بيت منها كتب العربية والشعر ، وفى آخر الفقه وكذلك فى كل بيت كتب علم منفرد . .

فطالعت فهرست كتب الأوائل وطلبت ما احتجت إليه منها . ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط ، وما كنت رأيته من قبل ولا رأيته أيضاً من بعد . فقرأت تلك الكتب وظفرت بفوائدها ، وعرفت مرتبة كل رجل فى علمه . فلما بلغت ثمانى عشرة سنة من عمرى ، فرغت من هذه العلوم كلها . وكنت إذ ذاك للعلم أحفظ ، ولكنه اليوم معى أنضج ، وإلا فالعلم واحد لم يتجدد لى بعده شىء . وكان فى جوارى رجل يقال له أبو الحسين العروضى ، فسألنى أن أصنف له كتاباً جامعاً فى هذا العلم ، فصنفت له المجموع وسميته به ، وأتيت فيه على سائر العلوم سوى الرياضى ، ولى إذ ذاك إحدى وعشرون سنة من عمرى . وكان فى جوارى أيضاً رجل يقال له أبو بكر البرق ، خوارزمى المولد ، فقيه النفس ، متوحد فى الفقه والتفسير والزهد ، مائل إلى هذه العلوم ، فسألنى شرح الكتب له فصنفت له كتاب الحاصل والمحصول فى قريب من عشرين مجلدة ، وصنفت له فى الأخلاق كتاباً سميته كتاب البر والإثم . وهذان الكتابان لا يوجدان إلا عنده فلم يعر أحداً ينسخ منها ثم مات والدى وتصرفت بى الأحوال ، وتقلدت شيئاً من أعمال السلطان ، ودعتنى الضرورة إلى الإخلال ببخارى والانتقال إلى كركانج . وكان أبو الحسين السهلى المحب لهذه العلوم بها وزيراً ، وقدمت إلى الأمير بها وهو على بن مأمون وكنت على زى الفقهاء إذ ذاك بطيلسان وتحت الحنك ، وأثبتوا لى مشاهرة دارة بكفاية مثلى . ثم عدت الضرورة إلى

الانتقال إلى نسا[٤١] ، ومنها إلى باورد[٤٢] ، ومنها إلى طوس[٤٣] ، ومنها إلى شقان ، ومنها إلى سمنيقان ومنها إلى جاجرم رأس حد خراسان ، ومنها إلى جرجان[٤٤] ، وكان قصدى الأمير قابوس[٤٥] ، فاتفق فى أثناء هذا أخذ قابوس وحبسه فى بعض القلاع وموته هناك ، ثم مضيت إلى دهستان ومرضت بها مرضاً صعباً وعدت إلى جرجان ، فاتصل أبو عبيد الجوزجانى[٤٦] بى وأنشأت فى حالى قصيدة فيها بين القائل .

لما عظمت فليس مصر واسعى　　　لما غلا ثمنى عدمت المشترى

قال أبو عبيد الجوزجانى ، صاحب الشيخ الرئيس : فهذا ما حكى لى الشيخ من لفظه ، ومن ها هنا شاهدت أنا من أحواله ، وكان بجرجان رجل يقال له أبو محمد الشيزاوى يحب هذه العلوم ، وقد اشترى للشيخ داراً فى جواره وأنزله بها ، وأنا أختلف إليه فى كل يوم أقرأ المجسطى واستملى المنطق ، فأملى على المختصر الأوسط فى المنطق . وصنف لأبى محمد الشيزاوى كتاب المبدأ والمعاد ، وكتاب الأرصاد الكلية . وصنف هنا كتباً كثيرة ، كأول القانون ومختصر المجسطى ، وكثيراً من الرسائل ثم صنف فى أرض الجبل بقية كتبه .

وهذا فهرست كتبه ، كتاب المجموع مجلدة ، الحاصل والمحصول عشرون مجلدة ، الإنسان عشرون مجلدة ، البرو والإثم مجلدتان ، الشفاء ثمانى عشرة مجلدة ، القانون أربع عشرة مجلدة ، الأرصاد الكلية مجلدة ، كتاب النجاة ثلاثة مجلدات ، الهداية مجلدة ، القولنج مجلدة ، لسان العرب عشر مجلدات ، الأدوية القلبية مجلدة ، الموجز مجلدة ، بعض الحكمة المشرقية مجلدة ، بيان ذوات الجهة مجلدة ، كتاب المعاد مجلدة ، كتاب المبدأ والمعاد مجلدة ، كتاب المباحثات مجلدة .

ومن رسائله : القضاء والقدر ، الآلة الرصدية غرض فاطيغورياس . المنطق بالشعر القصائد فى العظمة والحكمة فى الحروف . تعقب المواضع الجدلية . مختصر أقليدس . مختصر فى النبض بالعجمية . الحدود . الأجرام السماوية . الإشارة إلى علم المنطق . أقسام الحكمة فى النهاية واللانهاية ، عهد كتبه لنفسه . حىّ بن يقظان . فى أن أبعاد الجسم غير ذاتية له . خطب ، الكلام فى الهنديا . فى أنه لا يجوز أن يكون شىء واحد جوهرياً وعرضياً . فى أن علم زيد غير علم عمرو . رسائل له إخوانية وسلطانية . مسائل جرت بينه وبين بعض الفضلاء . كتاب الحواشى على القانون . كتاب عيون الحكمة ، كتاب الشبكة والطير .

ثم انتقل إلى الرى واتصل بخدمة السيدة وابنها مجد الدولة ، وعرفوه بسبب كتب وصلت معه تضمنت تعريف قدره . وكان بمجد الدولة إذ ذاك غلبة السوداء ، فاشتغل بمداواته ، وصنف هناك كتاب المعاد ، وأقام بها إلى أن قصد شمس الدولة[٤٧] بعد قتل هلال ابن بدر بن حسنويه وهزيمة عسكر بغداد . ثم اتفقت أسباب أوجبت الضرورة لها خروجه

إلى قزوين[٤٨]، ومنها إلى همدان[٤٩]، واتصاله بخدمة كذبانويه والنظر فى أسبابها . ثم اتفق معرفة شمس الدولة وإحضاره مجلسه بسبب قولنج كان قد أصابه ، وعالجه حتى شفاه الله ، وفاز من ذلك المجلس بخلع كثيرة ، ورجع إلى داره بعد ما أقام هناك أربعين يوماً بلياليها ، وصار من ندماء الأمير . ثم اتفق نهوض الأمير إلى قرمسين[٥٠] لحرب عناز ، وخرج الشيخ فى خدمته ، ثم توجه نحو همدان منهزماً راجعاً .

ثم سألوه تقلد الوزارة فتقلدها ، ثم اتفق تشويش العسكر عليه ، وإشفاقهم منه على أنفسهم ، فكبسوا داره وأخذوه إلى الحبس ، وأغاروا على أسبابه ، وأخذوا جميع ما كان يملكه . وسألوا الأمير قتله فامتنع منه وعدل إلى نفيه عن الدولة طلباً لرضاهم ، فتوارى فى دار الشيخ أبى سعد بن دخدوك أربعين يوماًفعاود الأمير شمس الدولة القولنج ، وطلب الشيخ فحضر مجلسه ، فاعتذر الأمير إليه بكل الاعتذار ، فاشتغل بمعالجته ، وأقام عنده مكرماً مبجلاً . وأعيدت الوزارة إليه ثانياً ، ثم سألته أنا شرح كتب أرسطوطاليس ، فذكر أنه لا فراغ له إلى ذلك فى ذلك الوقت . ولكنْ إنْ رضيت منى بتصنيف كتاب أورد فيه ما صح عندى من هذه العلوم بلا مناظرة مع المخالفين ، ولا اشتغال بالرد عليهم فعلت ذلك ، فرضيت به . فابتدأ بالطبيعيات من كتاب سماه كتاب الشفاء ، وكان قد صنف الكتاب الأول من القانون . وكان يجتمع كل ليلة فى داره طلبة العلم ، وكنت أقرأ من الشفاء . وكان يقرىء غيرى من القانون نوبة . فإذا فرغنا حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم وهيأ مجلس الشراب بآلاته : وكنا نشتغل به ، وكان التدريس بالليل لعدم الفراغ بالنهار خدمة للأمير ، فقضينا على ذلك زمناً ، ثم توجه شمس الدبن إلى طارم[٥١] لحرب الأمير بها ، وعاوده القولنج قرب ذلك الموضع واشتد عليه ، وانضاف إلى ذلك أمراض أخرى جلبها سوء تدبيره ، وقلة القبول من الشيخ ، فخاف العسكر وفاته فرجعوا به طالبين همدان فى المهد فتوفى فى الطريق فى المهد . ثم بويع شمس الدولة وطلبوا استيزار الشيخ فأبى عليهم وكاتب علاء الدولة[٥٢] سراً يطلب خدمته ، والمصير إليه ، والانضمام إلى جوانبه . وأقام فى دار أبى غالب العطار متوارياً ، وطلبت منه إتمام كتاب الشفاء ، فاستحضر أبا غالب وطلب الكاغد[٥٣] والمحبرة فأحضرهما ، وكتب الشيخ فى قريب من عشرين جزءاً على الثمن بخطه رُءُوس المسائل . وبقى فيه يومين حتى كتب رُءُوس المسائل كلها بلا كتاب يحضره ولا أصل يرجع إليه ، بل من حفظه ، وعن ظهر قلبه . ثم ترك الشيخ تلك الأجزاء بين يديه وأخذ الكاغد فكان ينظر فى كل مسألة ويكتب شرحها ، فكان يكتب كل يوم خمسين ورقة حتى أتى على جميع الطبيعيات والإلهيات ماخلا كتابى الحيوان والنبات . وابتدأ بالمنطق وكتب منه جزءاً . ثم اتهمه تاج الملك بمكاتبته علاء الدولة ، فأنكر عليه ذلك ، وحث فى طلبه فدل عليه بعض

أعدائه ، فأخلوه وأدوه إلى قلعة يقال لها فردجان وأنشأ هناك قصيدة منها :

دخولى باليقين كما تراه وكل الشك فى آخر الخروج

(الوافر)

وبقى فيها أربعة أشهر . ثم قصد علاء الدولة همدان وأخذها ، وانهزم تاج الملك ومر إلى تلك القلعة بعينها . ثم رجع علاء الدولة عن همدان ، وعاد تاج الملك وابن شمس الدولة إلى همدان وحملوا معهم الشيخ إلى همدان ، ونزل فى دار العلوى ، واشتغل بتصنيف المنطق من كتاب الشفاء وكان قد صنف بالقلعة كتاب الهدايات ، ورسالة حىّ بن يقظان وكتاب القولنج ، أما الأدواء القلبية فإنما صنفها أول وروده إلى همدان ، وكان قد تقضى على هذا زمان ، وتاج الملك فى أثناء هذا يمنيه بمواعيد جميلة ثم عَنَّ للشيخ التوجه إلى أصفهان[٥٤] فخرج متنكراً وأنا وأخوه وغلامان معه فى زى الصوفية[٥٥] إلى أن وصلنا إلى طبران[٥٦] على باب أصفهان ، بعد أن قاسينا شدائد فى الطريق ، فاستقبلنا أصدقاء الشيخ وندماء الأمير علاء الدولة وخواصه ، وحمل إليه الثياب والمراكب الخاصة وأنزل فى محلة يقال لها كونكتيد فى دار عبد الله بن بابى ، وفيها من الآلات والفرش ما يحتاج إليه . وحضر مجلس علاء الدولة فصادف فى مجلسه الإكرام والإعزاز الذى يستحقه مثله . ثم رسم علاء الدولة ليالى الجمعات مجلس النظر بين يديه بحضرة سائر العلماء على اختلاف طبقاتهم ، والشيخ من جملتهم . فما كان يطاق فى شىء من العلوم .

واشتغل بأصفهان فى تتميم كتاب الشفاء ، ففرغ من المنطق والمجسطى ، وكان قد اختصر أوقليدس والأثماطيقى والموسيقى . وأورد فى كل كتاب من الرياضيات زيادات رأى أن الحاجة إليها داعية . أما فى المجسطى فأورد عشرة أشكال فى اختلاف القطر وأورد فى آخر المجسطى فى علم الهيئة أشياء لم يسبق إليها ، وأورد فى أوقليدس شبهها ، وفى الأثماطيقى خواص حسنة ، وفى الموسيقى مسائل غفل عنها الأولون . وتم الكتاب المعروف بالشفاء ما خلا النبات والحيوان فإنه صنفهما فى السنة التى توجه فيها علاء الدولة إلى سابور[٥٧] خواست فى الطريق . وصنف أيضاً فى الطريق كتاب النجاة ، واختص بعلاء الدولة وصار من ندمائه إلى أن عزم علاء الدولة على قصد همدان ، وخرج الشيخ فى الصحبة ، فجرى ليلة بين يدى علاء الدولة ذكر الخلل فى التقاويم المعمولة بحسب الأرصاد القديمة ، فأمر الأمير الشيخ الاشتغال برصد هذه الكواكب وأطلق له من الأموال ما يحتاج إليه . وابتدأ الشيخ به وولانى اتخاذ آلاتها واستخدام صناعتها حتى ظهر كثير من المسائل ، فكان يقع الخلل فى أمر الرصد لكثرة الأسفار وعوائقها . وصنف الشيخ بأصفهان الكتاب العلائى .

وكان من عجائب أمر الشيخ أنى صحبته وخدمته خمسا وعشرين سنة فما رأيته إذا وقع له كتاب مجدد ينظر فيه على الولاء ، بل كان يقصد المواضع الصعبة منه والمسائل المشكلة ، فينظر ما قاله مصنفه فيها ، فيتبين مرتبته فى العلم ودرجته فى الفهم . وكان الشيخ جالساً يوماً من الأيام بين يدى الأمير وأبو منصور الجبائى[٥٨] حاضر فجرى فى اللغة مسألة تكلم الشيخ فيها بما حضره ، فالتفت أبو منصور إلى الشيخ يقول : إنك فيلسوف وحكيم ، ولكن لم تقرأ من اللغة ما يرضى كلامك فيها ، فاستنكف الشيخ من هذا الكلام وتوفر على درس كتب اللغة ثلاث سنين ، واستهدى كتاب تهذيب اللغة من خراسان من تصنيف أبى منصور الأزهرى[٥٩] ، فبلغ الشيخ فى اللغة طبقة قلما يتفق مثلها . وأنشأ ثلاث قصائد ضمنها ألفاظاً غريبة من اللغة . وكتب ثلاثة كتب أحدها على طريقة ابن العميد[٦٠] والآخر على طريقة الصابى[٦١] والآخر على طريقة الصاحب[٦٢] وأمر بتجليدها وإخلاق جلدها . ثم أوعز الأمير بعرض تلك المجلدة على أبى منصور الجبائى . وذكر أنا ظفرنا بهذه المجلدة فى الصحراء وقت الصيد فيجب أن تتفقدها وتقول لنا مافيها ، فنظر فيها أبو منصور وأشكل عليه كثير مما فيها . فقال له الشيخ : إن ما تجهله من هذا الكتاب فهو مذكور فى الموضع الفلانى من كتب اللغة ، وذكر له كثيراً من الكتب المعروفة فى اللغة كان الشيخ حفظ تلك الألفاظ منها ، وكان أبو منصور مجزفاً فيما يورده من اللغة غير ثقة فيها ، ففطن أبو منصور أن تلك الرسائل من تصنيف الشيخ ، وأن الذى حمله عليه ما جبهه به فى ذلك اليوم ، فتنصل واعتذر إليه . ثم صنف الشيخ كتاباً فى اللغة سماه لسان العرب لم يصنف فى اللغة مثله ولم ينقله فى البياض حتى توفى فبقى على مسودته لايهتدى أحد إلى ترتيبه . وكان قد حصل للشيخ تجارب كثيرة فيما باشره من المعالجات عزم على تدوينها فى كتاب القانون ، وكان قد علقها على أجزاء فضاعت قبل تمام كتاب القانون . من ذلك أنه صدع يوماً فتصور أن مادة تريد النزول إلى حجاب رأسه ، وأنه لا يأمن ورما ينزل فيه فأمر بإحضار ثلج كثير ودقه ولفه فى خرقة وتغطية رأسه بها ففعل ذلك حتى قوى الموضع ، وامتنع عن قبول تلك المادة وعوفى . ومن ذلك أن امرأة مسلولة بخوارزم أمرها أن لا تتناول شيئاً من الأدوية سوى الجلنجبين السكرى حتى تناولت على الأيام مقدار مائة منه وشفيت المرأة .

وكان الشيخ قد صنف بجرجان المختصر الأصغر فى المنطق وهو الذى وضعه بعد ذلك فى أول النجاة ، ووقعت نسخة إلى شيراز[٦٣] فنظر فيها جماعة من أهل العلم هناك فوقعت لهم الشبه فى مسائل منها ، فكتبوها على جزء . وكان القاضى بشيراز من جملة القوم ، فأنفذ بالجزء إلى أبى القاسم الكرمانى صاحب إبراهيم بن بابا الديلمى المشتغل بعلم التناظر ، وأضاف إليه كتاباً إلى الشيخ أبى القاسم وأنفذهما على يدى ركابى قاصد ، وسأله عرض الجزء على

الشيخ واستجازة أجوبته فيه . وإذا الشيخ أبو القاسم دخل على الشيخ عند اصفرار الشمس فى يوم صائف ، وعرض عليه الكتاب والجزء ، فقرأ الكتاب ورده عليه ، وترك الجزء بين يديه وهو ينظر فيه والناس يتحدثون . ثم خرج أبو القاسم ، وأمرنى بإحضار البياض وقطع أجزاء منه ، فشددت خمسة أجزاء كل واحد منها عشر أوراق بيع الفرعونى ، وصلينا العشاء وقدم الشمع فأمر بإحضار الشراب وأجلسنى وأخاه وأنا نتناول شرابا ابتداء هو بجواب تلك المسائل . وكان يكتب ويشرب إلى نصف الليل حتى غلبنى وأخاه النوم ، فأمر بالانصراف فعند الصباح قرع الباب فإذا رسول الشيخ يستحضر فحضرته وهو على مصلى ، وبين يديه الأجزاء الخمسة ، فقال : خذها وسر بها إلى الشيخ أبى القاسم الكرمانى ، وقل له : استعجلت فى الأجوبة عنها لئلا يتعوق الركابى ، فلما حملته إليه تعجب كل العجب وصرف الفيج وأعلمهم هذه الحالة ، وصار هذا الحديث تاريخاً بين الناس .

ووضع فى حال الرصد آلات ما سبق إليها ، وصنف رسالة وبقيت أنا ثمانى سنين مشغولاً بالرصد ، وكان غرضى تبين ما يحكيه بطليموس عن قصته فى الأرصاد ، فتبين لى بعضها . وصنف الشيخ كتاب الإنصاف ، واليوم الذى قدم فيه السلطان مسعود إلى أصفهان نهب عسكره رحل الشيخ وكان الكتاب فى جملته ، وما وقف له على أثر . وكان الشيخ قوى القوى كلها ، وكانت قوة المجامعة من قواه الشهوانية أقوى وأغلب . وكان كثيراً ما يشتغل به فأثر فى مزاجه : وكان الشيخ يعتمد على قوة مزاجه حتى صار أمره فى السنة التى حارب فيها علاء الدولة تاش فراش على باب الكوخ إلى أن أخذ الشيخ قولنج ، ولحرصه على برئه إشفاقاً من هزيمة يدفع إليها ، ولا يتأتى له المسير فيها مع المرض فحقن نفسه فى يوم واحد ثمانى كرات ، فتقرح بعض أمعائه وظهر به سحج[٦٤] ، وأحوج إلى المسير مع علاء الدولة فأسرعوا نحو ايذج فظهر به هناك الصرع الذى يتبع علة القولنج ، ومع ذلك كان يدبر نفسه ويحقن نفسه لأجل السحج ولبقية القولنج ، فأمر يوماً باتخاذ دانقين من بزر الكرفس[٦٥] فى جملة ما احتقن به وخلطه بها لكسر الرياح ، فقصد بعض الأطباء الذى كان يتقدم هو إليه بمعالجته ، طرح من بزر الكرفس خمسة دراهم لست أدرى أعمد فعله أم خطأ لأننى لم أكن معه ، فازداد السحج من حدة ذلك البزر . وكان يتناول المترود بطوس لأجل الصرع فقام بعض غلمانه وطرح شيئاً كثيراً من الأفيون[٦٦] فيه ، وناوله فأكله وكان سبب ذلك خيانتهم فى مال كثير من خزانته ، فتمنوا هلاكه ليأمنوا عاقبة أعمالهم .

ونقل الشيخ كما هو إلى أصفهان ، فاشتغل بتدبير نفسه ، وكان من الضعف بحيث لا يقدر على القيام فلم يزل يعالج نفسه حتى قدر على المشى وحضر مجلس علاء الدولة . ولكنه مع ذلك لا يتحفظ ، ويكثر التخليط فى أمر المجامعة ، ولم يبرأ من العلة كل البرء ، فكان

ينتكس ويبرأ كل وقت . ثم قصد علاء الدولة همدان فسار معه الشيخ فعاودته فى الطريق تلك العلة إلى أن وصل فأهمل مداواة نفسه وأخذ يقول المدبر الذى كان يدبر بدنى قد عجز عن التدبير ، والآن فلا تنفع المعالجة ، وبقى على هذا أياماً ، ثم انتقل إلى جوار ربه . وكان عمره ثلاثاً وخمسين بسنة ، وكان موته فى سنة ثمان وعشرين وأربعمائة ، وكانت ولادته فى سنة خمس وسبعين وثلاثمائة . هذا آخر ما ذكره أبو عبيد من أحوال الشيخ الرئيس ، وقبره تحت السور من جانب القبة من همدان ، وقيل : إنه نقل إلى أصفهان ودفن فى موضع على باب كونكنبد . ولما مات ابن سينا من القولنج الذى عرض له قال فيه بعض أهل زمانه :

رأيت ابن سينا يعادى الرجال وبالحبس مات أخس الممات

فلم يشف ما ناله بالشفا ولم ينج من موته بالنجاة

وقوله بالحبس يريد انحباس البطن من القولنج الذى أصابه ، والشفاء والنجاة يريد الكتابين من تأليفه وهنا من الجناس فى الشعر .

ومن كلام الشيخ الرئيس وصية أوصى بها أحد أصدقائه وهو أبو سعيد بن أبى الخير الصوفى قال : « ليكن الله تعالى أول فكر له وآخره ، وباطن كل اعتبار وظاهره ، ولتكن عين نفسه مكحولة بالنظر إليه ،وقدمها موقوفة على المثول بين يديه ، مسافراً بعقله فى الملكوت الأعلى وما فيه من آيات ربه الكبرى . وإذا انحط قراره ، فلينزه الله تعالى فى آثاره ، فإنه باطن ظاهر تجلى لكل شىء بكل شىء .

ففى كل شىء له آية تدل على أنه واحد

(المتقـــــارب)

« فإذا صارت هذه الحال ملكة ، انطبع فيها نقش الملكوت ، وتجلى له قدس اللاهوت ، فألف الأنس الأعلى ، وذاق اللذة القصوى ، وأخذ عن نفسه من هو بها أولى ، وفاضت عليه السكينة وحققت عليه الطمأنينة . وتطلع إلى العالم الأدنى اطلاع راحم لأهله ، مستوهن لحيله ، مستخف لثقله ، مستحسن له لعقله ، مستضل لطرقه ، وتذكر نفسه وهى بها لهجة ، وببهجتها بهجة ، فتعجب منها ومنهم تعجبهم منه ، وقد ودعها وكان معها كأنه ليس معها . وليعلم أن أفضل الحركات الصلاة ، وأمثل الكائنات الصيام ، وأنفع البر الصدقة ، وأزكى السر الاحتمال ، وأبطل السعى المراءاة . ولن تخلص النفس عن الدرن ما التفتت إلى قيل وقال ، ومناقشة وجدال ، وانفعلت بحال من الأحوال . وخير العمل ما صدر عن خالص نية ، وخير النية ما ينفرج عن جانب علم ، والحكمة أم الفضائل ، ومعرفة الله أول الأوائل (إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه) . ثم يقبل على هذه النفس المزينة بكمالها

الذاتى فيحرسها عن التلطخ بما يشينها من الهيئات الانقيادية للنفوس الموادية التى إذا بقيت فى النفوس المزينة كان حالها عند الانفصال كحالها عند الاتصال ، إذ جوهرها غير مشاوب ولا مخالط ، وإنما يدنسها هيئة الانقياد لتلك الصواحب ، بل يفيدها هيئات الاستيلاء والسياسة والاستعلاء والرياسة . وكذلك يهجر الكذب قولاً وتخيلاً حتى تحدث للنفس هيئة صدوقة ، فتصدق الأحلام والرؤيا . وأما اللذات فيستعملها على إصلاح الطبيعة وإبقاء الشخص أو النوع أو السياسة . أما المشروب فإنه يهجر شربه تلهياً .

ابن سينا بين فلسفتين : المشائية والمشرقية :

تعتبر حياة الشيخ الرئيس ابن سينا حياة غريبة فريدة صاخبة ، مليئة بالحياة العلمية ، وما فيها من تحصيل وتأليف وتصنيف ، مع معايشة الحياة السياسية ، فكان أكبر أطباء العصر والبلاط ، وكان شيخاً للوزارة . كذلك عاش حياته الاجتماعية وما فيها من لهو وملذات من شرب وخمر ومغنى ونساء فكان نهاره مع الأمير والسياسة وليله مع التأليف والتحصيل والشرب والغناء . وكان مع ذلك كله يعيش حياته الدينية إنها حقاً حياة غريبة فريدة صاخبة . فلم يعتزل الناس أو الحياة فى سبيل حبه للفلسفة والحكمة أو انطوى على حياة التأمل كما فعل الفارابى الذى عاش حياة فلسفية وسلك سيرة الفلاسفة فى حياته : فلم يطلب جاهاً ولا سلطاناً ، إنما عاش حياة المتبتلين إلى الله ، وشأن الذين يعشقون الحقيقة العقلية الخالصة — لذلك جاءت فلسفته أكثر دقة وأكثر تنظيماً واجتهاداً داخل الفلسفة اليونانية ... لذلك كان الفارابى فى فلسفته أقرب إلى اليونان منه إلى الفكر الإسلامى كما بينا سابقاً .

أما ابن سينا فلم تكن حياته حياة عقلية ، إنما كانت مزيجاً من العقلية والوجدانية ، اللهو والروحية ، الهمة العالية فى طلب الفكر والتدنى إلى حاشية البلاط ، وإذا ما تحير فى مسألة يبتهل إلى مبدع الكل (الله) وإذا ما غلبه ضعف أو نوم عدل إلى شرب قدح من الشراب . حياة بين الإفراط والتفريط فهى إما إلى أعلى القمة وإما إلى قاع القاع يجمع بين المتناقضات ... تلك كانت حياته .

وأسوق بعض نصوص من سيرته الخاصة تصور تلك الحياة المتناقضة .

يقول عن حكاية حاله :

(١) وكلما كنت أتحير فى مسألة و لم أكن أظفر بالحد الأوسط فى قياس ترددت إلى الجامع ، وصليت وابتهلت إلى مبدع الكل ، حتى فتح لى المنغلق ، وتيسر لى المتعسر .

(٢) وكنت أرجع بالليل إلى دارى وأضع السراج بين يدى ،وأشتغل بالقراءة والكتابة ، فمهما غلبنى النوم أو شعرت بضعف عدلت إلى شرب قدح من الشراب ريثما تعود

إلى قوتى ثم أرجع إلى القراءة .

ومهما أخذنى أدنى نوم أحلم بتلك المسائل بأعيانها ، حتى إن كثيراً من المسائل اتضح لى وجوهها فى المنام .

(٣) فإذا أفرغنا حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم ، وهيىء مجلس الشراب بالآنية ، وكنا نشتغل به .

(٤) فاستقبلنا أصدقاء الشيخ وندماء الأمير علاء الدولة وخواصه ، وحمل إليه الثياب ، والمراكب الخاصة وأنزل فى محله ... وفيها من الآلات والفرش ما يحتاج إليه .

(٥) وصلينا العشاء وقدم الشمع فأمر بإحضار الشراب وأجلسنى وأخاه وأمر بتناول الشراب .

(٦) وكان الشيخ قوى القوى كلها ، وكانت قوة المجامعة من قواه الشهوانية أقوى وأغلب . وكان كثيراً ما يشتغل بها فأثر فى مزاجه .

(٧) ولكنه مع ذلك- أى مع مرضه - لا يتحفظ ، ويكثر التخليط فى أمر المجامعة .

ويبدو أن حياة مثل حياة ابن سينا لابد لها أن تتردد بين طرف الثنائية المتعادية : بين الروحية والمادية ، بين العقلية والمثالية . فوقع بين فلسفتين :

* فلسفة اليونان العقلية وزعيمها أرسطو .
* وفلسفة مشرقية وزعيمها ابن سينا .

ابن سينا وفلسفة أرسطو والمشائية :

كان يرى أن أتباع المدرسة المشائية فى المشرق ما قدروا أن يفرغوا أنفسهم من عهدة التعصب لأرسطو فما استطاعوا أن يفهموا جيداً ما أحسن فيه ... وما استطاعوا أن يراجعوا ما فرط من تقصيره ...

وركبوا بتعصبهم متن تقليد أرسطو من غير مهلة يتروون فيها ليراجعوا فيها عقولهم .. ولو وجدوها ما استحلوا لأنفسهم أن يُوضَع ما قاله الأولون موضع المفتقر إلى مزيد عليه ، أو إصلاح له أو تنقيح إياه . لذلك لا نبالى من مفارقة تظهر منا لما ألفه متعلمو كتب اليونان إلفا عن غفلة وقلة فهم ، ولما سمع منا فى كتب ألفناها للعاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين الظانين أن الله لم يهد إلا إياهم ، ولم ينل رحمته سواهم (٦٨) .

ولا يفيد موقف ابن سينا - فى ذمه متفلسفة عصره فى قوله : « ولا نبالى من مفارقة تظهر منا لما ألفه متعلمو كتب اليونان إلفا عن غفلة وقلة فهم ولما سمع منا فى كتب ألفناها للعاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين ... » - فى أنه له موقف من الفلسفة اليونانية على

الإطلاق . فهو يصف أرسطو بقوله :... مع الاعتراف منا بفضل سلفهم فى تنبهه لما نام عنه ذووه وأستاذه ، من تمييزه أقسام العلوم بعضها عن بعض ، وفى ترتيبه العلوم خيراً مما رتبوه ، وفى إدراكه الحق فى كثير من الأشياء ، وفى تفطنه لأصول صحيحة سَرِيَّةٍ فى أكثر العلوم ، وفى اطلاعه (عامة) الناس على ما بينها فيه السلف وأهل بلاده . وذلك أقصى ما يقدر عليه إنسان يكون أول من ينبه إلى تمييز مخلوط ، وتهذيب مُفْسَدٍ ويحق على مَنْ بعده أن يَلُمُّوا شَعَثَهُ ، ويَرُمُّوا ثَلْمًا يجدونه فيما بناه ، ويفرعوا أصولاً أعطاها ، فما قدر من بعده (أرسطو) على أن يفرغ نفسه من عهدة ما ورثه منه ، وذهب عمره فى تفهم ما أحسن فيه والتعصب لبعض ما فرط من تقصيره فهو مشغول عمره بما سلف ، ليس له مهلة يراجع فيها عقله ، ولو وجدها ما استحل أن يضع ما قاله الأولون موضع المفتقر إلى مزيد عليه أو إصلاح أو تنقيح إياه » . يلخص هذا النص موقف ابن سينا من متفلسفة عصره على النحو الذى وصفه بهم (المشائين العامين) ولا يؤخذ منه معاداته للفلسفة اليونانية على الإطلاق .

لكن يبدو أن ابن سينا لم يكن يميل إلى إلهيات أرسطوطاليس ولم تكن محببة إليه ولم يكن يستقبلها عقله فيقول :

ثم عدلت إلى الإلهى ، وقرأت كتاب ما بعد الطبيعة ، فما كنت أفهم ما فيه ، والتبس على غرض واضعه ، حتى أعدت قراءته أربعين مرة وصار لى محفوظاً . وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به ، وأيست من نفسى وقلت : هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه . وإذا أنا فى يوم من الأيام حضرت وقت العصر فى الوراقين ، وبيد دلال مجلد ينادى عليه . فعرضه على فرددته رد متبرم ، معتقداً أن لا فائدة من هذا العلم . فقال لى : اشتر منى ، هذا رخيص أبتعه بثلاثة دراهم ، وصاحبه محتاج إلى ثمنه ، واشتريته فإذ هو كتاب لأبى نصر الفارابى فى أغراض « ما بعد الطبيعة » : ورجعت إلى بيتى وأسرعت قراءته . فانفتح على فى الوقت أغراض ذلك الكتاب بسبب أنه كان محفوظاً عن ظهر القلب . وفرحت بذلك وتصدقت فى ثانى يوم بشىء كثير على الفقراء شكراً لله تعالى .

تفيدنا تلك الرواية أن الفلسفة الإلهية لم يكن يفهمها من كتاب أرسطو المسمى « ما بعد الطبيعة » حتى أيس منها لولا كتاب أبى نصر الفارابى دفعت به المقادير إليه ففهمها منه . ولم تذكر لنا سيرته الخاصة أنه عنى بهذا العلم . بالرغم من أنه كان واسع الثقافة ويلاحظ ذلك من خطته فى تقسيم العلوم فلقد أحصاها فى قوله : « فجملة العلوم المعقولة المضبوطة فى هذه الرسالة العظيمة ثلاثة وخمسون علماً » قال الشيخ مصطفى عبد الرازق : ولم يبلغ أحد علمناه قبل ابن سينا بالعلوم العقلية أو العلوم الفلسفية هذا العدد[٦٨] .

وفى نص آخـــر ...

سأل الجوزجانى ابن سينا شرح كتب أرسطوطاليس فذكر أنه لا فراغ له إلى ذلك فى ذلك الوقت . ولكن إن رضيت منى بتصنيف كتاب أورد فيه ما صح عندى من هذه العلوم بلا مناظرة مع المخالفين ، ولا اشتغال بالرد عليهم فعلت ذلك فرضيت به . فوضع كتاب « الشفاء » وهو ما سبق فيه قوله إنه وضع للعاميين « من المتفلسفة المشائين » .

يقول ديبور : « لم يكن يعنى ابن سينا أن يستغرق فى روح مذهب من المذاهب ، بل كان يأخذ ما يلائم ميوله أنّى أصابه ، يؤثر الشروح السطحية التى وضعها « ثاميسطيوس » لمذهب أرسطو ، ولهذا صار ابن سينا فيلسوف الشرق العظيم الذى تلتقى فى تآليفه جميع المذاهب ، وكان أسبق كتاب المختصرات الجامعة فى العالم» ويثبت أبو ريدة فى هامش كتاب : تاريخ الفلسفة لديبور نصاً من كشف الظنون لحاجى خليفة يقول :

« كثير من آراء ابن سينا موجودة عند الفارابى ، أخذه وزاده تفصيلاً ، وقد جمع ابن سينا ما انتهى إليه من الفلسفة . وكتاب الشفاء إذ صح ما يقوله حاجى خليفة – مأخوذ عن كتاب الفارابى الذى يسمى : « التعليم الثانى »[٦٩] .

الفلسفة الثانية : حكمة المشرقيين :

* حكمة المشرقيين : اصطلاح جديد سبق إليه ابن سينا وعلى حد علمنا لم يسبقه إليه أحد .... وهذا الاصطلاح حفز همة المستشرق العظيم الأستاذ كرلو الفونسو نلينو لأن يكتب حوله بحثاً مستفيضاً وممتعاً عنوانه :

« محاولة المسلمين نحو إيجاد فلسفة مشرقية » .

وكان البحث تحقيقاً علمياً دقيقاً حول كلمة : مشرقيين ، وهل هى بضم ميم الصدارة أى : مُشرق .

أو بفتح ميم الصدارة أى : مَشرق .

فإذا كانت بضم الميم : فهى تعنى محاولة وضع أساس للفلسفة الإشراقية فى مقابلة الفلسفة العقلية اليونانية ، وإذا كانت بفتح الميم فهى تعنى : محاولة لوضع أساس فلسفة للمشرق فى مقابل فلسفة المغرب أى اليونان ، ومعنى وضع فلسفة للمشرقيين أى أنه أدخل عنصر البيئة والحدود الجغرافية والظروف الاجتماعية ثم أخيراً تحديد ملامح الهوية الذاتية .... الخ .

على أى حال إنها تفصيلات أحاط بها « نلينو » فى بحثه وأثار لدى الباحثين استفهامات كثيرة فى منهج علمى دقيق .

وفى نظرنا أن المسألة سواء أكانت باحتمال فتح الميم أم بضمها فيمكن الجمع بينهما حتى

لو رجحنا أحد النطقين بالضم « مشرق » أو بالفتح « مشرق » فإن الجمع بينهما لازم لهما أو من لوازمهما والذى نراه أولاً من ناحية علامة نطق الميم وما نرجحه هو فتح الميم أى : « مشرقيين » وشواهد ترجيحنا ما يلى :

ما ذكره ابن أبى أصيبعة : من أن ابن سينا ألف كتاباً سماه «الإنصاف» عشرون مجلدة . شرح فيه جميع كتب أرسطو وأنصف فيه بين المشرقيين والمغربيين . ثم قال : ضاع فى نهب السلطان مسعود .

ويقول فى نص آخر فى مقدمة : « منطق المشرقيين » :

« ثم قابلنا جميع ذلك النمط من العلم الذى يسميه اليونانيون «المنطق» ، ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسم غيره » .

يتيح لنا ذلك الأسلوب أى وضع المغربيين مقابل المشرقين ... القول بأن ابن سينا أراد عن قصد قاصد وضع أهل المشرق مقابل أهل المغرب ، وبأسلوبنا المعاصر : حكمة الشرق مقابل حكمة الغرب ، والقول بفلسفة أهل المشرق يعنى أيضاً القول بالفلسفة الإشراقية وسنوضح ذلك فيما بعد .

ويقول أيضاً فى مقدمة « منطق المشرقيين » :

« ولا يبعد أن يكون قد وقع إلينا من غير جهة اليونانيين علوم » .

ففى قوله : «من غير جهة اليونانيين علوم» تعنى كلمة المشرقيين ذلك مما يرجح ما ذهبنا إليه من أن للشرقيين هى بفتح الميم .

كذلك أيضاً مقابلته منطق اليونانيين بمنطق المشرقيين تعنى الفتح ، فلو أراد ضم الميم لقال « منطق العقليين مقابل منطق المشرقيين بضم الميم ، وذلك لا يخفى عليه ، وهوالمشهود له بتحرير المصطلحات .

يقول ابن سينا : ومبادىء هذه الأقسام : الفلسفة الأولى والفلسفة الإلهية – التى للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنويه ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة ، ومن أوتى استكمال نفسه بهاتين الحكمتين ، والعمل مع ذلك بإحداهما فقد أوتى خيراً كثيراً(٧٠) .

ولا شك أن أرباب الملة الإلهية الواردة فى عبارة ابن سينا تعنى لديه أنها من حكمة المشرقيين وليست يونانية ... أو بتعبير آخر من إشراقات المشرقين وليست منطقاً يونانياً ... كذلك قوله : « فقد أوتى الحكمتين حكمة المغربيين وحكمة المشرقيين » يفيد القول : إنها

بفتح الميم « مشرقيين » دون ضمها ، وهى من ابن سينا تعتبر دعوة إلى البحث عن أصول فلسفة إلهية مشرقية ، ولا شك فى أن طابعها الإشراق آى مشرقى بضم الميم . والدافع إلى البحث عن حكمة المشرقيين ما ذكره ابن سينا نفسه فى مقدمة كتابه : « منطق المشرقيين » :

« نزعت الهمة بنا إلى أن نجمع كلاماً فيما اختلف أهل البحث فيه ، لا نلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو عادة أو إلف ، ولا نبالى من مفارقة تظهر منا لما ألفه متعلمو كتب اليونانيين إلفا عن غفلة وقلة فهم ، ولما سمع منا فى كتب ألفناها للعاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين ، والظانين أن الله لم يهد إلا إياهم ، ولم ينل رحمته سواهم » .

« (سنفعل هذا) ، مع الاعتراف منا بفضل سلفهم فى تنبه لما نام عنه ذووه وأستاذه من تمييزه أقسام العلوم بعضها عن بعض ، وفى ترتيبه العلوم خيراً مما رتبوه ، وفى إدراكه الحق فى كثير من الأشياء . وفى تفطنه لأصول صحيحة سَرّيَّة فى أكثر العلوم ، وفى إطلاعه (عامة) الناس على ما بينها فيه السلف وأهل بلاده . وذلك أقصى ما يقدر عليه إنسان يكون أول من مد يديه إلى تمييز مخلوط ، وتهذيب مُفْسَد ، ويحق على من بعده أن يلموا شَعَثَه ، ويرموا ثَلَمًا يجدونه فيما بناه ، ويفرعوا أصولاً أعطاها ، فما قدر مَن بعده (أرسطو) على أن يفرغ نفسه عن عهدة ما ورثه منه وذهب عمره فى تفهم ما أحسن فيه ، والتعصب لبعض ما فرط من تقصيره ، فهو مشغول عمره بما سلف ، ليس له مهلة يراجع فيها عقله ، ولو وجدها ما استحل أن يضع ما قاله الأولون موضع المفتقر إلى مزيد عليه أو إصلاح له أو تنقيح إياه .

« وأما نحن فسهل علينا التفهم لما قالوه أول ما اشتغلنا به ، ولا يبعد أن يكون قد وقع إلينا من غير جهة اليونانيين علوم ، وكان الزمان الذى اشتغلنا فيه بذلك ريعان الحداثة ، ووجدنا من توفيق الله ما قصر علينا بسببه مدة التفطن لمّا أورثوه (أى المدة اللازمة لتفطن ما أورثوه) . ثم قابلنا جميع ذلك بالنمط من العلم الذى يسميه اليونانيون «المنطق» — ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسم غيره — حرفا حرفا ، فتوقفنا على ما تقابل (أى ما يتفق معه) وعلى ما عصى (أى ما اختلف وإياه) . وطلبنا لكل شىء وجهه ، فحق ما حق وزاف ما زاف (أى وكانت نتيجة هذا أن بان ما هو حق وما هو زائف) .

« و لما كان المشتغلون بالعلم شديدى الاعتزار إلى المشائين من اليونانيين كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور ، فانحرفنا إليهم وتعصبنا للمشائين إذ كانوا أولى فرقهم (فرق اليونانيين) بالتعصب لهم . وأكملنا ما أرادوه وقصروه فيه ولم يبلغوا أربهم منه ، وأغضينا عما تخبطوا فيه ، وجعلنا له وجهة ومخرجا ، ونحن بدخلته شاعرون ، وعلى ظله واقفون. فإن جاهرنا

بمخالفتهم ، فهى الذى لم يمكن الصبر عليه ، وأما الكثير فقد غطيناه باغطية التغافل . فمن جملة ذلك (أى ما قصدنا إليه) ما كرهنا أن يقف الجهال على مخالفة ما هو عندهم (أى مخالفتنا لما هو عندهم) من الشهرة بحيث لا يشكون فيه ويشكون فى النهار الواضح ، (وإلى جانب هذا) ، وبعضه قد كان من الدقة بحيث تعمش عنه عقول هؤلاء الذين فى (هذا) العصر ، فقد بلينا برفقة منهم عاريّ الفهم « كأنهم خشب مسندة » ، يرون التعمق ، فى النظر (الفلسفى) بدعة ، ومخالفة المشهور ضلالة ، كأنهم الحنابلة فى كتب الحديث . لو وجدنا منهم رشيداً ثبتناه بما حققناه ، فكنا ننفعهم به ، وربما تسنى لهم الإيغال فى معناه (أى معنى ما قلنا به) فعوضنا منفعة استبدوا بالتنفير عنها .

ومن جملة ماضَنَنَّا بإعلانه - عابرين عليه - حق مغفول عنه يشار إليه فلا يتلقى إلا بالتعصب (لمن يقول به) ، فلذلك جزينا فى كثير مما نحن خبراء بِبَجْدَتِهِ مجرى المساعدة دون المحاقة ، ولو كان ما انكشف لنا أول ما انْصَبَبْنا إلى هذا الشأن لم نبد فيه مراجعات منا لأنفسنا ، ومعادات من (أى قائمة على) نظرنا ، لما (أقرأ : فلما) تبينا فيه رأيا . ولا اختلط (اقرأ : أو اختلط) علينا الرأى ، وسرى فى عقائدنا الشك ، وقلنا (لحذف الواو) « لعل » و « وعسى » .

« لكنكم ، أصحابنا : تعلمون حالنا فى أول أمرنا وآخره ، وطول المدة التى بين حكمنا الأول والثانى . وإذا وجدنا صورتنا هذه ، فبالحرى أن تثق بأكثر ما قضيناه ، وحكمنا به واستدركناه ، ولاسيما فى الأشياء التى هى الأغراض الكبرى ، والغايات القصوى التى اعتبرناها وتعقبناها مئين من المرات . ولما كانت الصورة هذه ، والقضية على هذه الجملة ، أحببنا أن نجمع كتاباً يحتوى على أمهات العلم الحق الذى استنبطه من نظر كثيراً ، وفكر مليًّا ، ولم يكن من جودة الحدس بعيداً .

« وما جمعنا هذا الكتاب لا لنظهره إلا لأنفسنا - أعنى الذين يقومون منا مقام أنفسنا - وأما العامة من مزاولى هذا الشأن ، فقد أعطيناهم فى « كتاب الشفاء » ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم ، وسنعطيهم فى « اللواحق » ما يصلح لهم زيادة على ما أخذوه ، وعلى كل حال فالاستعانة بالله وحده » .

ومن هنا راح ابن سينا يبشر بعمل جديد نحو البحث والتأليف فى حكمة « المشرقيين » وجعلها من المضنون بها على غير أهلها فى مقابل فلسفة العاميين من المتفلسفة المشائين ثم شاع بعده هذا المصطلح وتأسس به اتجاه متميز فى الفلسفة الإسلامية . وبالرغم من أنه كان كثيراً ما يبشر بها فى كثير من كتبه وليس بين تراثه الآن كتاب يحمل هذا العنوان فإننا نلاحظ أنه كان يركز على مفهوم الإشراق وعلى وجه اليقين - فى يقينى - أن كتابه

« الإشارات والتنبيهات » وهو من آخر ما ألف هو عن الحكمة الإشراقية لذلك قال فيه الجوزجانى : آخر ما صنف فى الحكمة وأجوده وكان يضن به .

أما رأى الدكتور عبد الرحمن بدوى فإنه يرى أن الحكمة المشرقية أو الاتجاه الإشراقى فإنه نشأ منذ عهد السهروردى المقتول (٥٨٧ هـ = ١١٩١ م) حيث اتخذ الفكر العربى اتجاهاً جديداً كان رد فعل تيار الأرسططالية الذى ساد فى القرنين السابقين . والسهروردى نفسه – شأنه شأن من يوجد عند نقطة التحول الفكرى الحاسمة – قد مر بالدورين معاً فى تطوره الروحى : الدور الأرسطى ، ثم الدور الأفلاطونى الذى كانت له السيادة النهائية . فالأول يتمثل فى مصنفات صدر الشباب ، وهى خصوصاً : « التلويحات » و « اللمحات » ، ومن قبلها « الألواح العمادية » الذى ألفه فى أيام الصبا ، والثانى يتمثل فى « حكمة الإشراق » على وجه التخصيص ، ويمثل فترة الانتقال بين الدورين كتاب « المقاومات » و « المشارع والمطارحات » . ومن هنا ابتدأت هذه التفرقة الرئيسية بين : « الحكماء الإشراقيين » وبين « الحكماء المشائين » ، والأولون رئيسهم أفلاطون ، والآخرون رئيسهم أرسطو . ولهذا يقول السهروردى بكل صراحة : « إمام الحكمة ورئيسنا أفلاطون ، صاحب الأيد والنور » .

يرى الدكتور بدوى أن السهروردى المقتول هو الذى أسس الأصول الفلسفية الإشراقية وهو تيار ناقض به تيار المشائية . من هنا بدأ يركز على التفرقة الرئيسية بين :

* الحكماء الإشراقيين ، وبين والحكماء المشائين .

والأولون رئيسهم أفلاطون ، والآخرون رئيسهم أرسطو ...

ولهذا يقول السهروردى بكل صراحة : « إمام الحكمة ورئيسنا أفلاطن ، صاحب الأيد والنور » .

ثم يؤيد د . عبد الرحمن بدوى بالمقارنة بين أرسطو وأفلاطون ليؤكد أن فلسفة أفلاطون هى أقرب ما تكون إلى الروح الشرقية الإشراقية فيقول : فروح مذهب أرسطو كانت بعيدة عن إشباع نوازع الروح الحضارية العربية ؛ لأن روح هذا المذهب ذات طابع يونانى خالص ، فكان فى الواقع أقرب تمثيلاً للروح اليونانية من أفلاطون الذى سرى فى مذهبه دم شرقى أو شبه شرقى .

ومن هنا كان أفلاطون ذا رحم ماسة بالفكر الشرقى ، ومن الروح العربية . وأولئك الذين تلقوا التراث الأرسطى بشراحه كانوا بروحهم بعيدين عن الروح اليونانية ، فلم يطلبوا روح أرسطو حين طلبوه بقدر ما تعلقوا بنتائج فكره المنطقى العلمى . وآية ذلك أن أرسطو نفسه لم يستطع الظفر بحق المواطن فى الحضارة العربية إلا بعد أن طعم بدماء أفلاطونية وأفلوطينية .

أما بخصوص ريادة ابن سينا لهذا الاتجاه الإشراق فيقول :

ولا نستطيع بحال من الأحوال أن ندخل ابن سينا فى هذا التيار الأفلاطونى ، فلا يزال حكم نلينو على هذه « الحكمة المشرقية » المزعومة لابن سينا قائماً ، وهو أنها لا تفترق فى شيء من المشائية وعن بقية فكر ابن سينا المتأثر بالمشائية ، وهو حكم يتأيد اليوم أكثر فأكثر بما نعرفه عما يقصده ابن سينا من « المشرقيين » ، وهم المشاؤون الشرقيون خصوصاً الذين كانوا فى بغداد على عهده ومن قبله بقليل . وليس فى « الإشارات والتنبيهات » ، حتى فى قسمها الأخير الذى يهاب به عادة فى مثل هذا الموضع للتدليل على تطور فكر ابن سينا نحو الحكمة غير المشائية أو المشرقية الحقيقة ، أعنى الإشراقية – نقول ليس فيها حقاً تأثير أفلاطونى واضح من نوع ما نجده فعلاً عند السهروردى وبقية الإشراقيين[٧١] .

هذا الرأى الذى رجحه د . بدوى ينتابه الضعف من عدة جهات :

أولاً : ما يذكره ابن طفيل فى مقدمة رسالته : حَىّ بن يقظان . وهى رسالة فى الحكمة المشرقية ذكر فى مقدمتها :

« سألت ، أيها الأخ الكريم الضيف الحميم – منحك الله البقاء الأبدى ، وأسعدك السعد السرمدى – أن أبث إليك ما أمكننى بثه من أسرار الحكمة المشرقية التى ذكرها الشيخ (الإمام) الرئيس أبو على ابن سينا » .

ثم يقول : وأما كتب أرسطوطاليس فقد تكفل الشيخ أبو على بالتعبير عما فيها وجرى على مذهبه وسلك طريق فلسفته فى كتاب « الشفاء » وصرح فى أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك ، وأنه إنما ألف ذلك الكتاب على مذهب المشائين ، وأن من أراد الحق الذى لا جمجمة فيه فعليه بكتابه فى « الفلسفة المشرقية » ومن عنى بقراءة كتاب « الشفاء » وبقراءة كتب « أرسطوطاليس » ظهر له فى أكثر الأمور أنها تتفق ، وإن كان فى كتاب « الشفاء » أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو . وإذا أخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو وكتاب « الشفاء » على ظاهره دون أن يتفطن لسره وباطنه ، لم يصول به إلى الكمال حسبما نبه عليه الشيخ أبو على فى كتاب « الشفاء » .

ثانياً : قال كرادى فو : لقد قلنا فى خلال هذا البحث : إن فلسفة ابن سينا ، وعلى وجه التخصيص ميتافيزيقاه وتصوفه ، لا تختلف مطلقاً عن مذهب الإشراق ، اللهم إلا فى التسمية فحسب ، وعلى هذا النحو يستطيع المرء أن يفسر ما نسب إليه من أن هذا الرجل العظيم كان فى جوهره من أنصار حكمة الإشراق ، دون أن يكون المرء فى حاجة إلى الالتجاء إلى الفرض المؤلم ، فرض عدم الإخلاص لمذهبه[٧٢] .

ثالثاً : يقول ابن سينا فى مقدمة كتاب الشفاء :

« ولى كتاب غير هذين الكتابين « الشفاء » و « اللواحق » أوردت فيه الفلسفة على ما هى فى الطبع ، وعلى ما يوجه الرأى الصريح الذى لا يرعى فيه جانب الشركاء فى الصناعة ولا يتقى فيه مِنْ شق عصاهم ما يتقى فى غيره ، وهو كتابى فى « الفلسفة للشرقية » وأما هذا الكتاب « الشفاء » فأكثر بسطا وأشد مع الشركاء من المشائين مساعدة ثم قال : ومن أراد الحق الذى لا محجة فيه فعليه بطلب ذلك الكتاب « الفلسفة المشرقية » ومن أراد الحق على طريق فيه ترض ما إلى الشركاء ، وتبسط كثير ، وتلويح بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر فعليه بهذا الكتاب « الشفاء » .

رابعاً : يقول روجر بيكون : « إن ابن سينا أحد كبار مقلدى أرسطو وعارضى مذهبه والمتمم لفلسفته بحسب ما كان فى استطاعته ألف كتباً ثلاثة فى الفلسفة : كما صرح هو بنفسه فى مقدمة كتاب « الشفاء » أحدهما : ألف حسب المذهب السائد عندالمشائين الذين هم شيعة أرسطو ، أما الآخر فقد ألف حسب الحقيقة الخالصة فى الفلسفة ، تلك الحقيقة التى لا تخشى طعنات رماح المعترضين ، كما يقول ، وثالثاً ألفه فى أواخر أيام حياته وفيه شرح المبادىء وأسرار الطبيعة والصناعة .... ثم يقول روجر بيكون ولكن لم يصلنا من هذه الكتب اثنان أما الأول : فعند اللاتينيين أجزاء منه واسمه « الشفاء » .

يرى نلنـــو :

أن ما ذكره روجر بيكون يمكن تفسيره على النحو التالى :

* فأول كتب ابن سينا الثلاثة التى تبحث فى الفلسفة كلها وألفه حسب للذهب السائد عند المشائين : كتاب « الشفاء » .
* وثانيها الذى ألفه حسب الحقيقة الخالصة فى الفلسفة : هو كتاب « الحكمة المشرقية » وهو المفقود .
* وثالثها وهو من الناحية التاريخية آخرها وفيه تلخيص للأولين : هو كتاب « الإشارات والتنبيهات » .

فإذا كان ابن سينا لم تستغرقه فلسفة أرسطو كما كان شأن الفارابى فإنه استطاع أن يعيد صياغة فلسفة الإشراق بكل أبعادها .

فكتب فيهـــا :

* حكمة المشرقيين .
* حىّ بن يقظـــان .
* الإشارات والتنبيهات .

* محاولته الجادة لوضع منطق المشرقيين .

كتب في مقدمته أصناف الطالبين لفلسفة أرسطو ودوافع عدوله عنها إلى حكمة المشرقيين التي لم تتم وحال دون إتمامها عوامل كثيرة : منها ما يخص حياة ابن سينا التي كانت حافلة باللذات إلى حد الإفراط ، والإفراط في الأعمال السياسية ، وعدم استقراره في البلد الواحد ، وتعرضه لكثير من الفتن من قبل الحاسدين من حاشية البلاط ، ثم أخيراً ضياع كثير من كتبه . ولاسيما ما كتبه حول حكمة المشرقيين وما حولها .

أما السهروردي وذلك ما أكد عليه د . بدوي و هو واضع ذلك الاتجاه الإشراق غير مسبوق إليه فإننا نقول : إن السهروردي تفرغ له وعمق فيه على منهج ابن سينا الذي تركب من نقطتين أساسيتين واعتمدهما السهروردي وهما :

النقطة الأولى : رفض الحكمة المشائية .

النقطة الثانية : البحث عن أصول حكمة مشرقية .. ذلك ما سار عليه السهروردي حيث يقول : « ومن هنا ابتدأت هذه التفرقة الرئيسية بين : الحكماء الإشراقيين ، وبين الحكماء المشائين » لذلك يبقى ابن سينا صاحب المصطلح وصاحب المنهج غير مسبوق إليهما .

* * *

الباب الرابع

الفلسفة .. مفهومًا وغاية

* تعريفها
* موضوعها
* منهجها
* قضية التوفيق بين الفلسفة والدين
* الأثر الفلسفى للمدرسة الفلسفية

وبعد أن عرضنا الاتجاهات العامة لمسيرة الفلسفة الإسلامية من خلال عرض تاريخ الكندى وفلسفته ، والفارابى وفلسفته ، وابن سينا وفلسفته ... نود أن نعرض عرضاً تقويمياً للمدرسة الفلسفية من ثلاث زوايا :

زاويـة : تعريفهم للفلسفة .

وزاوية : موضوع الفلسفة لديهم .

وزاوية : منهجهم الفلسفى فى عرض القضايا مع طرح قضية الفلسفة والدين .

أولاً : تعريفهم للفلسفة :

أما من ناحية تعريفهم للفلسفة فإنه يغلب عليه المظهر التقديسى ، وذلك فيما نحسب الطابع العام للمدرسة الفلسفية فى الإسلام ، وهى بذلك المسلك فى التعريف يختلف عن تعريف الإغريق لها ، وسنقدم عرضاً لأطوار تعريفها عند هؤلاء الثلاثة :

* الكنـــدى .
* الفارابـى .
* ابن سينـا .

وهذه التعاريف للفلسفة لم يأت بها هؤلاء الفلاسفة الثلاث من بدع أنفسهم إنما صدروا فيها عن كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ... غير أن أرسطو لم يكن يعرف الفلسفة فيه ، إنما كان يتكلم عن أهمية هذا العلم وأهمية الوصول إلى الحق وعناية ذلك العلم بهذا الموضوع ... أخذ فلاسفة المسلمين تلك الفكرة ذات المغزى الدينى ليحصروا مهمة الفلسفة فيه أى فى ذلك العلم .. وما قاله أرسطو فى مميزات ذلك العلم أصبغوه على الفلسفة بينما « علم ما بعد الطبيعة » ما هو إلا جزء من الفلسفة .

وعلى سبيل المثال :

حين أراد أن يعرف ذلك العلم أى ذلك الجزء النظرى من جزئى الفلسفة قال :

هو العلم بالأمور العرية من الهيولى وإدراك حقائقها . ويقول ابن عدى : وكانت هذه المقالة « الأولى » أول كتابه هذا وهو وصف السبيل التى ينبغى أن تسلك فى التماس العلم .

يقول أرسطو فى نفس المقالة :

ومن الصواب أن تسمى معرفة الحق من الفلسفة : المعرفة النظرية وذلك أن غاية المعرفة النظرية : الحق ، وغاية المعرفة العمليه : الفعل فإن أصحاب الفعل وإن كانوا ينظرون فى حال الشيء الذى يتعلمونه فليس بحثهم عن علة لها فى نفسها ... ولسنا

نعرف الحق دون أن نعرف علته .

يقول ابن عدى : ومن الصواب أن تسمى معرفة الحق من الفلسفة : المعرفة النظرية ، يعنى أن تسمية النظرية خاصة بمعرفة الحق صواب ، وغاية المعرفة العملية الفعل ...

إنما آثر بهذا القول تفصيلاً لهذا الجزء من الفلسفة على الجزء العملى ثم يبين أرسطو مفهوم معرفة الحق فقال :

إن أحق الموجودات بالوجود وبالحق : العلل فى الوجود وفى الحق التى هى علل وأوائل ومبادىء لها .

وكما يقول عنترة :

وهل غادر الشعراء من متردم　　　أم عرفت الـدار بعد ترســم

كذلك لم يغادر الفلاسفة الإسلاميون دار أفلاطين وأرسطو .

من هنا قدم الفلاسفة الإسلاميون تصورهم عن تعريف الفلسفة على الصورة التى نقدمها فيما يلى :

الكندى وتعريفه الفلسفة :

تعريفه للفلسفة كما جاء فى كتاب الكندى إلى المعتصم بالله وكما أسماها « فى الفلسفة الأولى » :

يقول فى مطلع رسالته :

(١) « إن اعلى الصناعات الإنسانية منزلة ، وأشرفها مرتبة : صناعة الفلسفة ، التى حدها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان ؛ لأن غرض الفيلسوف فى علمه : إصابة الحق ، وفى عمله : العمل بالحق » .

(٢) وفى موضع آخر من نفس الرسالة يقول :

« وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة : الفلسفة الأولى ، أعنى - كما يقول الكندى - علم الحق الأول الذى هو علة كل حق » .

(٣) أما عن تعريف الفيلسوف فيقول فى نفس الرسالة :

« دور الفيلسوف التام الأشرف : هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف » .

(٤) أما عن تعريف الفلسفة الأولى ومعنى أوليتها فيقول فى نفس الرسالة : الفلسفة الأولى هى علم العلة الأولى ، وعلم العلة أشرف من علم المعلول ، إذ لا يكون لنا علم إلا إذا أحطنا بعلم علته .

لذلك كانت « الفلسفة الأولى » هى الأولى بالشرف إذ جميع باقى الفلسفة منطوٍ فى علمها ، وإذ هى أولى بالشرف ، وأولى بالجنس ، وأولى بالترتيب من جهة الشىء الأيقن وأولى بالزمان إذ هى علة الزمان .

(٥) وفى دفاعه عن الفلسفة يقول :

« وذلك أنه باضطرار يجب على ألسنة المضادين لها اقتناؤها وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا : إن اقتناءها يجب أو لا يجب .

فإن قالوا : إنها لا تجب وجب عليهم أن يحضروا على ذلك وأن يعطوا له على ذلك برهاناً .

وإعطاء العلة والبرهان فيه قنية علم الأشياء بحقائقها فواجب إذن طلب هذه القنية بألسنتهم والتمسك بها اضطراراً عليهم .

(٦) ويقول فى موضع آخر :

« التشبه بأفعال الله تعالى – بقدر طاقة الإنسان – أراد أن يكون الإنسان كامل الفضيلة »[٧٣] .

يشرح إخوان الصفا معنى التشبه بأفعال الله بقولهم :

« واعلم بأن المنطق ميزان الفلسفة ، وقد قيل : إنه أداة الفيلسوف . وذلك أنه لما كانت الفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة . صار من الواجب أن يكون ميزان الفلسفة أصح الموازين . وأداة الفيليسوف أشرف الأدوات ؛ لأنه قيل فى حد الفلسفة : إنها التشبه بالإله بحسب الطاقة الإنسانية . واعلم بأن معنى قولهم طاقة الإنسان هو أن يجتهد الإنسان ويتحرر من الكذب فى كلامه وأقاويله ، ويتجنب من الباطل فى اعتقاده ، ومن الخطأ فى معلوماته ، ومن الرداءة فى أخلاقه ومن الشر فى أفعاله ، ومن الزلل فى أعماله ، ومن النقص فى صناعته ، هذا هو معنى قولهم التشبه بالإله بحسب طاقة الإنسان ؛ لأن الله عز وجل لا يقول إلا الصدق ، ولا يفعل إلا الخير » .

نلاحظ أن تعريفها عند الكندى يختلف تماماً عن وضعه فى الإغريق فتعريفهم – أى الإغريق – للفلسفة كان يخرج عن كونه بحثاً لذات البحث والجدل أو بحثاً فى الحقيقة سواء كانت مطلقة أو نسبية مادية أو غير مادية لكن الكندى خرج بها إلى معان جديدة والمدرسة من بعده اقتفت أثره :

فأضفى عليها معنى السلوك عندما جعلها هى التشبه بأفعال الله .

وأصبغ عليها أيضاً معنى التقديس فى العلم والعمل بها .

وبالغ فى ذلك حتى جعلها كأنها من صفات الله يشير إلى ذلك قوله :

«وأولى بالشرف ، وأولى بالجنس ، وأولى بالترتيب من جهة الشىء الأيقن ، وأولى بالزمان ، إذ هى علة الزمان ...

» وعلم الله يوصف بها : علم الحق الأول الذى هو علة كل حق » ومن جاء من بعد الكندى من عمد المدرسة الفلسفية سار على دربه ونهج منهجه وسنرى ذلك عند الفارابى وابن سينا .

(الفارابى) وتعريف الفلسفة :

التعريف الأول :

قال فى كتاب «الجمع بين رأيى الحكيمين » :

الفلسفة حدها وماهيتها : أنها العلم بالموجودات بما هى موجودة .

التعريف الثانى :

علم بمقدار الطاقة الإنسية .

التعريف الثالث :

قال فى « الثمرة المرضية فى بعض الرسالات الفارابية » : إنها العلم بالموجودات بما هى موجودة .

التعريف الرابع :

هى العلم الذى يعطى الموجودات (معقولية) ببراهين يقينية .

التعريف الخامس :

والفلسفة عنده هى العلم بالموجودات بما هى موجودة ونحن بتحصيل هذا العلم نتشبه بالله .

التعريف السادس :

والفلسفة عنده العلم الوحيد الجامع الذى يضع أمامنا صورة شاملة للكون(٧٤).

بقى لنا أن نقول : إن ابن سينا لم يفته أن يشرح ما أجمله الفارابى من التنبيه على مكانة العلم الإلهى بين العلوم الفلسفية . فقال فى « الشفاء » فى الفصل الأول من المقالة الأولى من جملة الإلهيات فى ابتداء طلب موضوع الفلسفة الأولى لتبيين آنيته(٧٥) فى العلوم .

وأيضاً قد كنت تسمع أن ههنا فلسفة بالحقيقة وفلسفة أولى ، وأنها تفيد تصحيح مبادىء سائر العلوم ، وأنها هى الحكمة بالحقيقة ، وقد كنت تسمع تارة أن الحكمة هى أفضل علم

بأفضل معلوم ، وأخرى أن الحكمة هى التى أصح معرفة وأتقنها ، وأخرى أنها العلم بالأسباب الأولى للكل ، وكنت لا تعرف ما هذه الفلسفة الأولى وما هذه الحكمة ، وهل الحدود والصفات الثلاث لصناعة واحدة أو لصناعات مختلفة كل واحدة منها تسمى حكمة . ونحن نبين لك الآن أن هذا العلم الذى نحن بسبيله هو الفلسفة الأولى ، وأنها الحكمة المطلقة ، وأن الصفات الثلاث التى ترسم بها الحكمة هى صفات صناعة واحدة وهى هذه الصناعة(٧٦) ، ثم يقول بعد هذا : « فهذا العلم يبحث عن أحوال الموجود والأمور التى هى له كالأقسام والأنواع ، حتى يبلغ إلى تخصيص يحدث معه موضوع العلم الطبيعى فيسلمه إليه ، وتخصيص يحدث معه موضوع الرياضى فيسلمه إليه ، وكذلك فى غير ذلك ، وما قبل ذلك التخصيص فكالمبدأ فنبحث عنه ونقرر حاله . فيكون إذن مسائل هذا العلم بعضها فى أسباب الموجود المعلول بما هو موجود معلول ، وبعضها فى عوارض الموجود وبعضها فى مبادىء العلوم الجزئية . فهذا هو العلم المطلوب فى هذه الصناعة ، وهو الفلسفة الأولى لأنه العلم بأول الأمور فى الموجود ، وهو العلة الأولى وأول الأمور فى العموم ، وهو الوجود والوحدة ، وهو أيضاً الحكمة التى هى أفضل علم بأفضل معلوم ، فإنها أفضل علم ، أى اليقين بأفضل معلوم . أى بالله تعالى وبالأسباب من بعده ، وهو أيضاً معرفة الأسباب القصوى للكل ، وهو أيضاً المعرفة بالله ، وله حد العلم الإلهى الذى هو علم بالأمور المفارقة للمادة فى الحد والوجود » .

وصناعة الفلسفة هى المستنبطة لهذه والمخرجة لها حتى إنه لا يوجد شىء من موجودات العالم إلا وللفلسفة فيه مدخل ، وعليه غرض ، ومنه علم بمقدار الطاقة الإنسية وطريق القسمة يصرح ويوضح ما ذكرناه(٧٧) أما عن فائدة الفلسفة فيوضحه قول الفارابى فى كتاب « تحصيل السعادة » :

(١) إنها أول هذه العلوم كلها .
(٢) هى العلم الذى يعطى الموجودات معقولية ببراهين يقينية .
(٣) إنها تؤدى إلى طرائق البراهين اليقينية فى أن يحصل بها الموجودات أنفسها .
(٤) تستعمل فى تعليم من سبيله أن يكون خاصيًا .

الفلسفة مركزية الوجـــود :

يرى الفارابى فى كتابه تحصيل السعادة : أن الفلسفة معقولية الوجود ببراهين يقينية . والذى عنده هذا العلم الذى يحتوى على المعقولات ببراهين يقينية هو الفيلسوف وهى أن الفلسفة – بهذا المعنى – سبيل الخاصة . وهى أقدم العلوم وأكملها رياسة وسائر العلوم الأخرى تحت رياستها وتحتذى حذو ذلك العلم . ومن حصلها حصل السعادة القصوى

والكمال الأخير.

لذلك تختص بالبراهين اليقينية أما التخيلات والإقناعيات إنما هى للعامة والجمهور.

وطرق البراهين اليقينية هى السبيل إلى معقولية الوجود « فى أن تحصل بها الموجودات معقولة ولذلك تستعمل فى تعليم من سبيله أن يكون خاصيًّا ».

ثم طرح عدة مفاهيم كلها تدور حول مركزية الفلسفة وكيف أنها محور الوجود والعلوم والفيلسوف والإمام، فيها يتميز الفيلسوف الكامل، والفيلسوف الناقص، والفيلسوف البهرج، والفيلسوف الزور، والفلسفة الذائعة المشهورة، والفلسفة على الحقيقة، والفلسفة البتراء، عن الفلسفة والنواميس، والفلسفة والملة، لقد وازن الفارابى وقارن وحلل بين ذلك كله ليدلل وفق قوله: لزم أن يكون قبل هذه فضيلة نظرية (الفلسفة) على وجه ما يلزم من وجود المتأخر وجود المتقدم » لابد من تقدم الفلسفة: للإمام أو الرئيس أو الفيلسوف على الحقيقة أو الفيلسوف الكامل وهى السعادة القصوى.

يقول الفارابى فى كتابه: تحصيل السعادة:(٧٨)

وأول هذه العلوم كلها هو العلم الذى يعطى الموجودات معقولية ببراهين يقينية والذى عنده من العلم الذى يحتوى على المعقولات ببراهين يقينية هو الفيلسوف والباقون عامة وجمهور، فالطرق الإقناعية والتخيلات إنما تستعمل إذاً فى تعليم العامة وجمهور الأمم والمدن وطرق البراهين اليقينية فى أن يحصل بها الموجودات أنفسها معقولة يستعمل فى تعليم من سبيله أن يكون خاصيًّا وهذا العلم هو أقدم العلوم وأكملها رياسة وسائر العلوم الأخرى هى تحت رياسة هذا العلم إذا كانت هذه العلوم دائماً تحتذى حذو ذلك العلم ويستعمل الغموض بذلك العلم وهو السعادة القصوى والكمال الأخير الذى يبلغه الإنسان.

(١) الفلسفة الحكمة العظمى:

وهذا العلم على ما يقال: إنه كان فى القديم، فى الكلدانيين، وهم أهل العراق، ثم صار إلى أهل مصر، ثم انتقل إلى اليونانيين، ولم يزل إلى أن انتقل إلى السريانيين، ثم إلى الغرب، وكانت العبارة عن جميع ما يحتوى عليه ذلك العلم، باللسان اليونانى، ثم صارت باللسان السريانى، ثم باللسان العربى. وكان الذين عندهم هذا العلم من اليونانيين يسمونه الحكمة على الإطلاق، والحكمة العظمى، ويسمون أقتناءها وملكتها: الفلسفة، ويعنون به إيثار الحكمة العظمى ومحبتها، ويسمون المقتنى لها فيلسوفاً، يعنون بها المحب، والمؤثر للحكمة العظمى، ويرون أنها بالقوة، الفضائل كلها، ويسمونها: علم العلوم، وأم العلوم، وحكمة الحكم، وصناعة الصناعات، يعنون بها الصناعات التى تشمل

الصناعات كلها ، والفضيلة التى تشمل الفضائل كلها ، والحكمة التى تشمل الحكم كلها ، وذلك أن الحكمة قد تقال : على الحذق جدًّا ، وبإفراط فى أى صناعة كانت حتى يرد من أفعال تلك الصناعة : ما يعجز عنه أكثر من يتعاطاها ، ويقال : حكمة بشرية . فإن الحاذق بإفراط فى صناعة ما يقال : إنه حكيم فى تلك الصناعة ، وكذلك النافذ الرؤية الحثيث فيها قد يسمى حكيماً فى ذلك الشىء الذى هو نافذ الرؤية فيه . إلا أن الحكمة على الإطلاق هى : هذا العلم ، وملكته . وإذا انفردت العلوم النظرية ، ثم لم يكن لمن حصلت له قوة على استعمالها فى غيرها ، كانت فلسفة ناقصة . والفيلسوف الكامل على الإطلاق هو : أن يحصل له العلوم النظرية ويكون له قوة على استعمالها فى كل ما سواها ، بالوجه الممكن فيه ، وإذا تؤمل أمر الفيلسوف على الإطلاق لن يكون بينه وبين الرئيس الأول فرق وذلك أن الذى له قوة على استعمال ما تحتوى عليه النظرية فى كل ما سواه (هل) هو أن يكون له القوة على إيجادها معقولة ، وعلى إيجاد الإرادية منها بالفعل ، وكلما كانت قوته على هذه أعظم ، كان أكمل فلسفة ؛ فيكون الكامل على الإطلاق هو : الذى حصلت له الفضائل النظرية أولا ، ثم العملية ببصيرة يقينية ، ثم أن تكون له قدرة على إيجادهم جميعاً فى الأمم والمدن ، بالوجه والمقدار الممكنين فى كل واحد منهم ، ولما كان لا يمكن أن تكون له قوة على إيجادهما باستعمال براهين يقينية ، وبطرق إقناعية ، وطرق تخيلية ، إما طوعاً ، وإما كرهًا ، صار الفيلسوف على الإطلاق هو : الرئيس الأول وإذا كان كل تعليم فهو يلتئم بشيئين : بتفهيم ذلك الشىء الذى يعلم ، وإقامة معناه فى النفس ، ثم إيقاع التصديق بما فهم ، وأقيم معناه فى النفس .

وتفهيم الشىء على ضربين : أحدهما : أن يعقل ذاته . والثانى : بأن يتخيل بمثاله الذى يحاكيه . وإيقاع التصديق يكون بأحد طريقين : إما بطريق البرهان اليقينى . وإما بطريق الإقناع . ومتى حصل على الموجودات أو تعلمت ، فإن عقلت معانيها ، وأوقع التصديق بها على البراهين اليقينية ، كان العلم المشتمل على تلك المعلومات : فلسفة . ومتى علمت بأن تخيلت ، بمثالاتها التى تحاكيها ، وحصل التصديق بما خيل منها عن الطريق الإقناعية ، كان المشتمل على تلك المعلومات ، تسميه القدماء : ملكة وإذا أخذت تلك المعلومات أنفسها واستعمل فيها الطرق الإقناعية سميت الملكة المشتملة عليها : الفلسفة الذائعة المشهورة والبترائية . فالملكة محاكية للفلسفة عندهم ، وهما يشتملان على موضوعات بأعيانها وكلتاهما يعطيان المبادىء القصوى للموجودات ، فإنهما يعطيان علم المبدأ الأول ، والسبب الأول للموجودات ، ويعطيان الغاية القصوى التى لأجلها كون الإنسان ، وهى السعادة القصوى ، والغاية القصوى فى كل واحد من الموجودات الآخر ، وكل ما تعطيه الفلسفة من هذه معقولاً أو متصوراً ، فإن الملكة تعطيه : متخيلاً . وكل ما تبرهنه الفلسفة من هذه ، فإن الملكة

تقنع . فإن الفلسفة تعطى ذات المبدأ الأول ، وذوات المبادىء الثوانى غير الجسمانية التى هى المبادىء القصوى معقولات ، والملة تخيله بمثالاتها المأخوذة من المبادىء الجسمانية ، وتحاكيها بنظائرها من المبادىء المدنية ، ويحاكى الأفعال الإلهية بأفعال المبادىء المدنية ، ويحاكى أفعال القوى والمبادىء الطبيعية ، بنظائرها من القوى والملكات ، والصناعات الإرادية ، كما يفعل ذلك أفلاطون فى طيماوس ، ويحاكى المعقولات منها بنظائرها من المحسوسات ، مثل من حاكى المادة بالهاوية ، أو الظلمة ، أو الماء ، أو العدم ، بالظلمة ، ويحاكى أصناف السعادات القصوى التى هى غايات أفعال الفضائل الإنسانية ، بنظائرها من الخيرات التى يظن أنها هى الغايات ، ويحاكى السعادات التى فى الحقيقة سعادات ، بالتى يظن أنها سعادات ، ويحاكى مراتب الموجود ، بنظائرها من المراتب الكائنة ، والمراتب الزمانية ، ويحرى أن يقرب الحاكية لها من ذواتها . وكل ما تعطى الفلسفة فيه البراهين اليقينية ، فإن الملة تعطى فيه الإقناعات ، والفلسفة تتقدم بالزمان والملة ، وأيضاً فإن معقولات الأشياء الإرادية التى تعطيها الفلسفة العملية بين أنها إذا التمس إيجادها بالفعل فينبغى أن تشترط فيها الشرائط التى بها يمكن أن تحصل موجودة بالفعل ، وتأتلف بأعيانها إذا اشترطت فيها الشرائط التى بها يتمكن وجودها بالفعل فى النواميس .

(٣) الفلسفة النواميس(٧٩) :

فواضع النواميس هو الذى له قدرة على أن يستخرج بجودة فكرته شرائعها التى بها تصير موجودة بالفعل وجوداً تنال به السعادة القصوى . وبين أنه ليس يلتمس واضع النواميس استنباط شرائطها ، أو تعقلها قبل ذلك ، ولا يمكن أن يستخرج شرائطها التى يسمو بها نحو السعادة القصوى ، أو يعقل السعادة القصوى ، وليس يمكن أن تحصل له هذه الأشياء معقولة تصير بها ماهية وضع النواميس رئيسة أولى دون أن يكون قد حاز قبل ذلك الفلسفة . فإذن يلزم فيمن كان واضع النواميس على أن ماهيته ماهية رياسة لا خدمة : أن يكون فيلسوفاً ، وكذلك الفيلسوف الذى اقتنى الفضائل النظرية ، فإن ما اقتناه من ذلك ، يكون باطلاً ، إذا لم يكن له قدرة على إيجادها فى كل ما سواه بالوجه الممكن فيه وليس يمكن أن يستخرج فى المعقولات الإرادية أحوالها وشرائطها التى بها تكون موجودة بالفعل دون أن تكون له فضيلة فكرية ، والفضيلة الفكرية التى لا يمكن أن يوجد فيه دون الفضيلة العملية ولا يمكن مع ذلك إيجادها فى كل ما سواه بالوجه الممكن فيه ، إلا بقوة على جودة الإقناع ، وجودة التخييل . فإذن معنى الإمام والفيلسوف وواضع النواميس معنى واحد . إلا أن اسم الفيلسوف يدل فيه على الفضيلة النظرية . إلا أنها كانت مزمعة على أن تكون الفضيلة النظرية على كمالها الأخير من كل الوجوه ، لزم ضرورة : أن يكون فيه سائر القوى . وواضع النواميس

يدل فيه على جودة المعرفة بشرائط المعقولات العملية ، والقوة على استخراجها ، والقوة على إيجادها فى الأمم ، والمدن ، فإن كانت هذه مزمعة أن تكون موجودة عن علم ، لزم أن يكون قبل هذه فضيلة نظرية على جهة ما يلزم من وجود المتأخر وجود المتقدم .

(٤) الفيلسوف والإمام والرئيس الأول :

واسم المالك يدل على التسلط والاقتدار التام ، هو : أن يكون أعظم الاقتدارات قوة ، وأن لا يكون اقتداره على الشيء بالأشياء الخارجة عنه فقط بل ربما يكون في ذاته من عظم المقدرة بأن تكون صناعة ، وماهية ، وفضيلة عظيمة القوة جدًّا ، وليس يمكن ذلك إلا بعظم قوة المعرفة ، وعظم قوة الفكرة ، وعظم قوة الفضيلة والصناعة ، وإلا لم يكن ذا مقدرة على الإطلاق ، ولا ذا تسلط ، إذا كان يبقى فيما كان دون هذه المقدرة نقص في قدرته ، وكذلك إن لم يكن له مقدرة إلا على الخيرات التي دون السعادة القصوى ، كان اقتداره أنقص ، ولم يكن كاملاً ، فلذلك صار الملك على الإطلاق ، هو بعينه الفيلسوف واضع النواميس .

وأما معنى الإمام فى لغة العرب : فإنما يدل : على من يؤتم به ويتقبل ، وهو إما المتقبل كماله أو المتقبل غرضه ، فإن لم يكن متقبلاً لجميع الأفعال والفضائل والصناعات التى هى غير متناهية لم يكن متقبلاً على الإطلاق ، وإن لم يكن ها هنا غرض يلتمس حصوله بشيء من الصنائع والفضائل والأفعال سوى غرضه كانت صناعته هى أعظم الصناعات قوة وفضيلته أعظم الفضائل قوة ، وفكرته أعظم الفكر قوة ، وعلمه أعظم العلوم قوة ، أو كان يجمع هذه التى فيه يستعمل قوى غيره فى تكميل غرضه ، وليس يمكن ذلك دون العلوم النظرية ، ودون الفضائل الفكرية التى هى أعظمها قوة ، دون سائر تلك الأشياء التى تكون فى الفيلسوف .

فتبين أن معنى الفيلسوف والرئيس الأول والملك ، وواضع النواميس والإمام معنى كله واحده . وأى لفظة ما أخذت من هذه الألفاظ ثم أخذت ما يدل عليه كل واحد منها ، عند جمهور أهل لغتنا ، وجدتها كلها تجتمع فى آخر الأمر فى الدلالة على معنى واحد بعينه ، ومتى حصلت هذه الأشياء النظرية التى برهنت فى العلوم النظرية ، مخيلة فى نفوس الجمهور وأوقع التصديق بما يخيل منها ، وحصلت الأشياء العملية بشرائطها التى بها وجودها ممكنة فى نفوسهم ، واستولت عليها ، وصارت عزائمهم نحو فعل شيء آخر غيرها ، فقد حصلت الأشياء النظرية ، والعملية ، تلك وهذه ، بأعيانها إذا كانت فى نفس واضع النواميس فهى فلسفة ، فإذا كانت فى نفوس الجمهور فهى ملكة ؛ وذلك أن الذى تبين هذه فى علم واضع

النواميس بصيرةً يقينيةً . والتى يمكن فى نفوس الجمهور : تخيل وإقناع . وعلى أن واضع النواميس يخيل أيضاً هذه الأشياء ليست المخيلات له ولا المقنعات فيه بل يقينية له ، وهو الذى اخترع المخيلات والمقنعات ، لا يمكن بها فى نفسه تلك الأشياء فى نفسه على أنها ملكة له بل على أنها تخييل وإقناع لغيره . بقى له ، وعلى أنها لغيره ملكة ، وله : هو فلسفة . فهذه هى الفلسفة بالحقيقة ، والفيلسوف بالحقيقة .

(٥) الفيلسوف بالحقيقة :

فأما الفلسفة البتراء ، والفيلسوف الزور ، والفيلسوف البهرج ، والفيلسوف الباطل ، فهو الذى يشرع أن يتعلم العلوم من غير أن يكون معداً نحوها . فإن الذى سبيله أن يشرع فى النظر ينبغى أن يكون له بالفطرة استعداد للعلوم النظرية وهى الشرائط التى ذكرها أفلاطن فى كتابه فى السياسة وهى : أن يكون جيد الفهم ، والتصور للشىء الذاتى ثم أن يكون حفوظا ، وصبورا على الكد الذى يناله فى التعلم ، وأن يكون بالطبع محبّا للصدق وأهله ، والعدل وأهله ، غير جموح ، ولا لجوج فيما يهواه ، وأن يكون غير شره على المأكول والمشروب ، تهون عليه بالطبع الشهوات ، والدرهم ، والدنيا ، وما جانس ذلك ، وأن يكون كبير النفس عما يشين عند الناس ، وأن يكون ورعاً ، سهل الانقياد للخير والعدل ، عسير الانقياد للشر ، والجور ، وأن يكون قوى العزيمة على الشىء الصواب ، ثم بعد ذلك يكون قد ربى على نواميس ، وعلى عادات تشاكل ما فطر عليه ، وأن يكون صحيح الاعتقاد لآراء الملة التى نشأ عليها ، متمسكاً بالأفعال الفاضلة التى فى ملته ، غير مخل بكلها ، أو بمعظمها ، وأن يكون مع ذلك متمسكاً بالفضائل التى هى فى المشهور فضائل ، غير مخل بالأفعال الجميلة التى هى فى المشهور جميلة ، فإن الحدث إذا كان هكذا ثم شرع فى أن يتعلم الفلسفة ، فتعلمها ، أمكن أن لا يصير فيلسوفاً زوراً ، ولا بهرجًا ، ولا باطلاً .

والفيلسوف الباطل : هو الذى تحصل له العلوم النظرية من غير أن يكون له ذلك على كماله الآخر بأن يوجد ما قد علمه فى غيره بالوجه الممكن فيه . والبهرج هو : الذى يتعلم العلوم النظرية ، ولم يزور ، ولم يعوّد الأفعال الفاضلة التى بحسب ملة ما ، ولا الأفعال الجميلة التى فى المشهور ، بل كان تابعاً هواه ، وشهواته ، فى كل شىء أى من الأشياء اتفق .

والفيلسوف المزور هو : الذى يتعلم العلوم النظرية من غير أن يكون معداً بالطبع نحوها ، فإن المزور ، والبهرج ، وإن أكملا العلوم النظرية فإنهما فى آخر الأمر يضمحل ما معهما قليلاً قليلاً حتى إذا بلغا السن الذى سبيل الفضائل أن يكمل الإنسان فيه انطفأت علومهما على التمام أشد من انطفاء نار هيرقليطس الذى يذكره أفلاطون . وذلك أن طباع

الأول وعادة الثانى يظهران ما يذكر أنه فيه فى شبابهما ويثقلان عليهما حفظ ما قد احتملا الكد فيه فيهملانه فيبتدى ما معهما يضمحل قليلاً قليلاً إلى أن يطل ناره وينطفى فلا يجنيا له ثمرة .

وأما الفيلسوف الباطل فهو الذى لم يشعر بالغرض الذى له التمست الفلسفة فحصل على النظرية أو على أجزاء من النظرية فقط فرأى أن الغرض من مقدار ما حصل له منها بعض السعادات المنظومة أنها سعادة التى هى هى عند الجمهور خيرات فأقام علمها طلباً لذلك وطمعاً فى أن ينال به الغرض . وهذا ربما نال به الغرض فأقام عليه وربما عسر عليه نيل الغرض فرأى علمه منها أنه فضل فهذا هو الفيلسوف الباطل . والفيلسوف بالحقيقة هو الذى تقدم ذكره فإذا لم ينتفع به وقد بلغ ذلك المبلغ فليس عدم النفع به من قبل ذاته ولكن من جهة من لا يصغى ، أو من لا يرى أن يصغى إليه .

فالملك والإمام هو بماهيته وصناعته ، ملك وإمام . سواء وجد من يقبل منه ، أو لم يوجد ، أطيع أو لم يطع ، وجد من يعاونونه على غرضه ، أو لم يجد كما أن الطبيب طبيب بماهيته وبقدرته على علاج المرضى وجد مرضى أو لم يجد ، وجد آلات يستعملها فى فعله أو لم يجد ، كان ذا يسار أو فقر ، وليس يزيل ظنه إلا أن يكون شيء من هذه كذلك لا يزيل إمامة الإمام ولا فلسفة الفيلسوف ولا ملك الملك إلا أن تكون له آلات يستعملها فى أفعاله وأناس يستخدمهم فى غرضه .

(٦) وحـــدة الفلسفـــة :

والفلسفة التى هذه صفتها إنما تأدت إلينا من اليونانيين عن أفلاطون وعن أرسطوطاليس وليس واحد منهما أعطانا الفلسفة دون أن يعطينا مع ذلك الطريق إليها والطريق إلى إنشائها متى اختلت أو بادت ونحن نبتدى أولاً بذكر فلسفة أفلاطون ومراتب فلسفته ، ونبتدىمن أول أجزاء فلسفة أفلاطون ثم نرتب شيئاً شيئاً من فلسفته حتى نأتى على آخرها ، ونفعل مثل ذلك فى الفلسفة التى أعطاناها أرسطوطاليس فنبتدى من أول أجزاء فلسفته ، فتبين من ذلك أن أغراضهما بما أعطياه غرض واحد ، وأنهما التمسا إعطاء فلسفة واحدة يعينها فلسفة أفلاطون وأجزاؤها » .

بعد هذا العرض نلاحظ أن تعريفها عنده يظهرها بأنها غاية فى نفسها فضلاً عن تقديسها وأسبغ عليها أخيراً معنى السلوك وجعل لتعلمها قواعد وآداب وألف فى سبيل ذلك رسالة سماها « ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة » وكتابه الآخر « التنبيه على سبيل السعادة » حكى فى هذين الكتابين أن السعادة لا تنال إلا بالفلسفة كما قدمنا حتى جعلها مركز الوجود .

ثم يزيد الأمر شرحاً فيقول :

« إن الصنائع صنفان : صنف مقصوده تحصيل الجميل ، وصنف مقصوده تحصيل النافع والصناعة التى مقصودها تحصيل الجميل فقط هى التى تسمى : الفلسفة ، وتسمى الحكمة على الإطلاق . ولما كانت السعادة إنما تنال متى كانت لنا الأشياء الجميلة القنية وكانت الأشياء الجميلة إنما تصير لنا قنية بصناعة الفلسفة فلزم ضرورة أن تكون الفلسفة هى التى بها تنال السعادة » .

كذلك هو أول من صبغ المنطق بثوب العصمة يعنى جعله عصمة للذهن عن الخطأ فى الفكر . قال واصفاً هذه العصمة : « لما كانت الفلسفة إنما تحصل بجودة التمييز ، وكانت جودة التمييز إنما تحصل بقوة الذهن على إدراك الصواب كانت قوة الذهن حاصلة لنا قبل جميع هذه وقوة الذهن إنما تحصل متى كانت لنا قوة بها نقف على الحق وأنه بيقين فنعتقده ، وبها نقف على الباطل أنه باطل بيقين فنتجنبه ، ونقف على الباطل الشبيه فلا نغلط فيه ولا ننخدع والصناعة التى بها نستفيد هذه القوة تسمى صناعة المنطق » .

ثم لما بين أن الفلسفة غاية فى نفسها وأنها علم سلوك فهى فى ذاتها سبيل السعادة والمنطق وهو آلتها عصمة للذهن عن الخطأ أخذ يبين عصمة الفيلسوفين أفلاطون وأرسطو فى كتاب سماه : (الجمع بين رأيى الحكيمين) وكأن الحكيمين فى نظره ينبغى أن ينزها عن الخلاف فى آرائهما كما لو كان قولهما وحياً مقدساً فيقول :

« إذ الفلسفة حدها وماهيتها أنها العلم بالموجودات بما هى موجودة وكان هذان الحكيمان هما المبدعان للفلسفة ومنشئان لأوائلها وأصولها ومتممان لأواخرها وفروعها وعليهما المعول فى قليلها وكثيرها وإليهما المرجع فى يسيرها وخطيرها وما يصدر عنهما فى كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه لخلوه من الشوائب والكدر ، بذلك نطقت الألسن وشهدت العقول إن لم يكن من الكافة فمن الأكثرين من ذوى الألباب الناصعة والعقول الصافية » .

ثم يقول : ثم كان بين قول هذين الحكيمين فى كثير من أنواع الفلسفة خلاف .

يرى الفارابى أن الخلاف لم يخل الأمر فيه من إحدى ثلاث خلال :

* إمّا أن يكون هذا الحد المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح .
* وإمّا أن يكون رأى الجميع أو الأكثرين واعتقادهم فى تفلسف هذين الرجلين سخيفاً ومدخولاً .
* وإمّا أن يكون فى معرفة الظانين فيهما بأن بينهما خلافًا فى هذه الأصول تقصير .

ومن تدرب فى علم المنطق وأحكم علم الآداب الخلقية ، ثم شرع فى الطبيعيات

والإلهيات ، ودرس كتب هذين الحكيمين يتبين له مصداق ما أقوله حيث يجدهما قد قصدا تدوين العلوم بموجودات العالم ،واجتهدا فى إيضاح أحوالها على ما هى عليه من غير قصد منهما لاختراع أو إغراب أو إبداع وزخرفة وتشويق ، بل لتوفية كل منها نصيبه بحسب الوسع والطاقة .

وإذا كان ذلك كذلك فالحد الذى قيل فى الفلسفة (إنها العلم بالموجودات بما هى موجودة) صحيح يبين عن ذات المحدود ويدل على ماهيته .

نلاحظ أن الفارابى سما بالفيلسوف إلى رتبة العصمة عن الخطأ وبالغ فى ذلك محاولاً أن ينزل فلسفتها منزلة الوحي المقدس يوفق بين متعارضها بالتأويل ولقد أسبغ عليهما من صفات التقديس ما يجعل المفكر ينأى عنها وعنهما مثل :-

هما المبدعان للفلسفة ومنشئان لأوائلها ... ومتممان لأواخرها ... وعليهما المعول ... وإليهما المرجع وما يصدر عنهما فى كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه لخلوه من الشوائب والكدر .

ولو لم يسلكها – أى الفلسفة – أفلاطون ، لما كان الحكيم أرسطوطاليس يتصدى لسلوكها . غير أنه وجد أفلاطون قد أحكمها وبينها فى إنشاء طريق القياس ، وشرع فى بيانه وتهذيبه ليستعمل القياس والبرهان فى جزء جزء مما توجبه القسمة ، ليكون كالتابع والمتمم والمساعد والناصح .

والفلسفة على هذا التعريف تأثرت بمنحى الفكر الإسلامى حين آثرت الالتزام ... وخالفت الاتجاه العام لتعريف الفلسفة . ويبدو أن الفلسفة ختمت بهما شأنها شأن الدين لأنهما هما المبدعان والمتممان لأواخرها فى عرف الفارابى .

ابن سينـا وتعريف الفلسفـة[٨٠]:

يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق : أما ابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ (١٠٨٧م) فيعرض لتعريف الحكمة وتقسيمها فى أسلوبه العلمى الدقيق ، ولا تخلو مع هذا أقواله فى كتبه المختلفة من تفاوت .

وهذا قوله فى « رسالة الطبيعيات » من عيون الحكمة :

التعريف الأول :

« الحكمة استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية » .

فالحكمة المتعلقة بالأمور ، التى لنا أن نعلمها ، وليس لنا أن نعمل بها ، تسمى حكمة نظرية .

والحكمة المتعلقة بالأمور العملية التى لنا أن نعلمها ونعمل بها تسمى حكمة عملية .

وكل واحدة من هاتين الحكمتين تنحصر فى أقسام ثلاثة : فأقسام الحكمة العملية : حكمة مدنية ، وحكمة منزلية ، وحكمة خلقية .

ومبدأ هذه الثلاثة مستفاد من جهة الشريعة الإلهية . وكمالات حدودها تستبين بها وتتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين واستعمالها فى الجزئيات .

فالحكمة المدنية فائدتها : أن يعلم أنه كيف يجب أن تكون المشاركة التى تقع فيما بين أشخاص ليتعاونوا على مصالح الأبدان ومصالح بقاء نوع الإنسان .

والحكمة المنزلية فائدتها : أن تعلم المشاركة التى ينبغى أن تكون بين أهل منزل واحد لتنتظم به المصلحة المنزلية ، والمشاركة المنزلية تتم بين زوج وزوجة ، ووالد ومولود ، ومالك وعبد .

وأما الحكمة الخلقية ففائدتها أن تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس . وتعلم الرذائل وكيفية توقيها لتطهر عنها النفس .

وأما الحكمة النظرية فأقسامها ثلاثة : حكمة تتعلق بما فى الحركة والتغير من حيث هو فى الحركة والتغير ، وتسمى حكمة طبيعية .

وحكمة تتعلق بما من شأنه أن يجرده الذهن عن التغير وإن كان وجوده مخالطاً للتغير ، وتسمى رياضية .

وحكمة تتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير فلا يخالطها أصلاً ، وإن خالطها فبالعرض لا أن ذاتها مفتقرة فى تحقيق الوجود إليها . وهى الفلسفة الأولى ، والفلسفة الإلهية جزء منها وهى معرفة الربوبية .

ومبادىء هذه الأقسام التى للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه ، ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة ، ومن أوتى استكمال نفسه بهاتين الحكمتين ، والعمل مع ذلك بإحداهما فقد أوتى خيراً كثيراً[٨١] .

واقتفى صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيزاوى[٨٢] فى كتاب « الأسفار الأربعة » أثر الشيخ الرئيس فى هذا التعريف فقال :

« اعلم أن الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هى عليها ، والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن والتقليد بقدر الوسع الإنسانى . وإن شئت قلت نظم العلم نظماً عقليًا على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالبارى تعالى » .

ويقول ابن سينا فى « رسالة فى أقسام العلوم العقلية » : فصل فى ماهية الحكمة : الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله فى نفسه ، وما الواجب عليه عمله مما ينبغى أن يكتسب فعله ، لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالماً معقولاً لا مضاهياً للعالم الموجود ، وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة ، وذلك بحسب الطاقة الإنسانية .

فصل فى أول أقسام الحكمة : الحكمة تنقسم إلى قسم نظرى مجرد وقسم عملى .

والقسم النظرى الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقينى بحال الموجودات التى لا يتعلق وجودها بفعل الإنسان ، ويكون المقصود إنما هو حصول رأى فقط مثل علم التوحيد وعلم الهيئة .

والقسم العملى ليس الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقينى بالموجودات ، بل ربما يكون المقصود فيه حصول صحة رأى فى أمر يحصل بكسب الإنسان ليكتسب الخير منه ، فلا يكون المقصود حصول رأى فقط بل حصول رأى لأجل عمل فغاية النظرى هو الحق ، وغاية العملى هو الخير .

بعد هذا العرض لتعريف الفلسفة عند الكندى والفارابى وابن سينا يتحصل لنا : أن الفلسفة فى عرف هؤلاء الفلاسفة المسلمين علم سلوكى وليست كما أرادها الأوائل بحثاً لذات البحث . ففقدت منذ أن دخلت الحقل الإسلامى ومنذ أن تعارفوا عليها وعرفوها فقدت معناها ودلالتها الهلينية والتاريخية وأصبحت علماً يبحث فى قواعده وواضعه دون أن تناقش قضاياه ، وبعد أن كانت الفلسفة بنت العقل الإنسانى كما يشهد عليها تاريخها أصبحت وليدة شرعية لهذين الفيلسوفين : أفلاطون وأرسطو فقط وهذا أدى بدوره من غير شك إلى إظهار الفلسفة بأنها ملتزمة بمبادىء أفلاطون ، وأرسطو ، وموجهة بتوجيههما . ومعنى ذلك أن على العقل الإسلامى أن يتخذ من اليونان قبلة ثقافية مع قبلته الدينية لأن الفكر اليونانى عندما ترجمه الكندى والفارابى أكدا كما لاحظنا على أنه مرتبط بمركز دائرته اليونانية وعلى العقل الإسلامى أن يسير داخل الدائرة ويرتبط بمركزها يعنى أنها ليست فكرا حُرًّا للعقل يستفيد منه كما ينبغى عليه الاستفادة .

وهذا من أول الأسباب التى أضعفت الفلسفة وقللت من شأنها داخل المدرسة الفلسفية أولاً ، ثم فى المجتمع الإسلامى ثانياً . وهذا الاتجاه فى التعريف الذى أظهر الفلسفة بالمظهر التقديسى وطأ طريقاً ضيقاً سارت فيه الفلسفة الإسلامية ومدرستها وذلك حين اعتبرت

الفلسفة على الحقيقة هى القسم الإلهى مع التوفيق بينها وبين الدين ، فالمدرسة الفلسفية أخفقت حين أرادت أن تعرف الفلسفة . ويؤكد ما قلناه ما ورد فى كتاب[٨٣] الروابيع لأفلاطون شرح أحمد بن الحسين بن بختار لثابت بن قرة يقول فيه على لسان أحمد بن بختار ما يفيد معنى تقديس الفلسفة لدى المدرسة الفلسفية فى الإسلام .

قال أحمد – وهو يشرح كلام أفلاطون –: إن من لم يعرف كلام الفيلسوف ومعناه وقصده فى كل كلام ، يخيل إليه أن الفيلسوف تناقض كلامه ويخالف بعضه البعض .

ويقول فى موضع آخر : ومن عاب قول الفيلسوف فإنما هو لنقصان فى علمه ومعرفته .

نلاحظ أن نقد الفيلسوف يتساوى مع العيب والعيب يجرح العدالة علماً ومعرفة .

ثانياً : تحديدها لموضوع الفلسفة :

رأينا بعد عرضنا لتعريف الفلسفة أن الفلسفة دخلت ديار الإسلام محوطة بهالة التقديس وسيطرت عليها هذه الصفة حتى أثرت على موضوعها فأورثته أيضاً صفة التقديس وبذلك المنحى صنعت فروقاً بينها وبين الفكر الإسلامى .

(١) الكنــدى :

يرى الكندى أن علوم الفلسفة ثلاثة :

الأول : العلم الرياضى فى التعليم وهو أوسطها فى الطبع .

الثانى : علم الطبيعيات وهو أسفلها فى الطبع .

الثالث : علم الربوبية وهو أعلاها فى الطبع .

ثم أخذ يسوق حجته على هذا التقسيم فيقول :–

وإنما كانت العلوم الثلاثة لأن المعلومات ثلاث :

ـــ إما علم ما يقع عليه الحس ، وهو ذوات الهيولى .

ـــ وإما علم ما ليس بذى هيولى : إما أن يكون لا يتصل بالهيولى البتة ، وإما أن يكون قد يتصل بها . ثم أخذ يفرع ما أجمله بقوله :

فأما ذات الهيولى فهى : المحسوسات وعلمها فى العلم الطبيعى . وأما أن يتصل بالهيولى وأن له انفراداً بذاته ، كعلم الرياضيات التى هى العدد والهندسة والتنجيم والتأليف .

وإما لا يتصل بالهيولى البتة وهو علم الربوبية .

يرى الكندى أن علوم الفلسفة ثلاثة : الرياضيات ، والطبيعيات ، والربوبية وكان له ترتيبان : ترتيب تنازلى جعل فيه الربوبية فى المرتبة الأولى وترتيب معيارى جعل فيه الربوبية

فى المستوى الأعلى ... وعلى ذلك سارت المدرسة الفلسفية .

واستند فى هذا التقسيم إلى جهد ذهنى لو حللناه لرأيناه متأثراً فيه بالفكر الإسلامى وبالفلسفة الإغريقية . أما عن مظهر تأثره بالفكر الإسلامى فيظهر حين خص الربوبية بالعلم ووصفه بالعلو ، بينما الفلسفة اليونانية لا ترى ذلك . أما مظهر تأثره بالفلسفة الإغريقية فواضح من الاصطلاحات مثل الهيولى وطريقة التفكير وجدلها حول الربوبية وجعله فى المرتبة الأخيرة .

وأصبح موضوع الفلسفة الأساسى هو علم الربوبية وهو أعلاها وعلى ذلك سارت المدرسة الفلسفية فى الإسلام .

(٢) الفــــارابى :

يتابع الفارابى هذا الاتجاه فيقول :

وذلك أن موضوعات العلوم ومواردها لا تخلو من أن تكون : إما إلهية وإما طبيعية ، وإما منطقية ، وإما رياضية ، وإما سياسية .

ثم يقول : وصناعة الفلسفة هى المستنبطة لهذه والمخرج لها حتى إنه لا يوجد شىء من موجودات العالم إلا وللفلسفة فيه مدخل وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة الإنسية .

وللفارابى تعريف وتقسيم للفلسفة نحا بهما منحى آخر ، فهو يقول فى كتاب « التنبيه على سبيل السعادة » :

« فإن الصنائع صنفان : صنف مقصوده تحصيل الجميل ، وصنف مقصوده تحصيل النافع . والصناعة التى مقصودها تحصيل الجميل فقط هى التى تسمى الفلسفة وتسمى الحكمة على الإطلاق . ولما كانت السعادة إنما ننالها متى كانت لنا الأشياء الجميلة قنية ، وكانت الأشياء الجميلة إنما تصير لنا قنية بصناعة الفلسفة ، فلزم ضرورة أن تكون الفلسفة هى التى بها تنال السعادة . ولما كان الجميل صنفين : صنف به يحصل معرفة الموجودات التى ليس للإنسان فعلها ، وهذه تسمى النظرية ، والثانى به تحصل معرفة الأشياء التى شأنها أن تفعل ، والقوة على فعل الجميل منها ، وهذه تسمى الفلسفة العملية والفلسفة المدنية .

والفلسفة النظرية تشتمل على ثلاثة أصناف من العلوم : أحدها علم التعاليم ، والثانى العلم الطبيعى ، والثالث علم ما بعد الطبيعيات . وكل واحد من هذه العلوم الثلاثة يشتمل على صنف من الموجودات التى من شأنها أن تعلم فقط ...

والفلسفة المدنية صنفان : أحدهما يحصل به علم الأفعال الجميلة ، والأخلاق التى تصدر

عنها الأفعال الجميلة ، والقدرة على أسبابها . وبه تصير الأشياء الجميلة قنية لنا ، وهذه تسمى الصناعة الخلقية . والثانى يشتمل على معرفة الأمور التى بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن ، والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم ، وهذه تسمى الفلسفة السياسية . فهذه جمل أجزاء صناعة الفلسفة .

وبعد أن عرف الفارابى الفلسفة على هذا الوجه واستوفى أقسامها ، ذكر للنطق على أنه آلة للفلسفة وممهد لسبيلها ، لا على أنه قسم من أقسامها ، فقال :

« وأقول : لما كانت الفلسفة إنما تحصل بجودة التمييز ، وكانت جودة التمييز إنما تحصل بقوة الذهن على إدراك الصواب ، كانت قوة الذهن حاصلة لنا قبل جميع هذه ، وقوة الذهن إنما تحصل متى كانت لنا قوة بها نقف على الحق أنه حق بيقين فنعتقده ، وبها نقف على الباطل أنه باطل بيقين فنتجنبه ، ونقف على الباطل الشبيه بالحق فلا نغلط فيه ، ونقف على ما هو حق فى ذاته وقد أشبه الباطل فلا نغلط فيه ولا ننخدع ، والصناعة التى بها نستفيد هذه القوة تسمى صناعة المنطق » .

الفلسفة الحقيقية: الفلسفة الإلهية :

« وأما الغاية التى يقصد إليها فى تعلم الفلسفة فهى معرفة الخالق تعالى ، وأنه واحد غير متحرك ، وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء ، وأنه المرتب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله .

وتبيين الغاية من الفلسفة بعد هذا البيان يشعر بقصر الفلسفة على القسم الإلهى .

ويعين على هذا الفهم ما جاء فى الكتاب نفسه عند الكلام على العلم الذى ينبغى أن يبدأ به فى تعلم الفلسفة .

فقد ذكر الفارابى أن العلم الذى ينبغى أن يبدأ به قبل تعلم الفلسفة موضع خلاف بين الحكماء ، فمنهم من يرون أنه علم الهندسة ، ومنهم من يقولون علم إصلاح الأخلاق ، ومنهم من يرون الابتداء بعلم الطبائع ، ومنهم من يذكرون علم المنطق .

وظاهر أن هذه العلوم التى دار عليها القول فى ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة لا تكون أقساماً من الفلسفة .

ومما يؤكد هذا النحو فى الميل إلى اعتبار الفلسفة على الحقيقة هى القسم الإلهى قول الفارابى فى التعليقات :

« قال : الحكمة معرفة الوجود الحق ، والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته ، والحكيم هو من عنده علم الواجب بذاته بالكمال . وهو ما سوى الواجب بذاته ففى وجوده نقصان

عن درجة الأول بحسبه ، فإذن يكون ناقص الإدراك ، فلا حكيم إلا الأول لأنه كامل المعرفة بذاته » .

ثم قسم الفارابى الفلسفة إلى قسمين :

(١) الفلسفة النظرية وتشمل :

(أ) علم التعاليم .

(ب) العلم الطبيعى .

(جـ) علم ما بعد الطبيعة .

(٢) والفلسفة المدنية صنفـان :

أحدهما : يحصل به علم الأفعال الجميلة والأخلاق التى تصدر عنها الأفعال الجميلة وهذه تسمى الصناعة الخلقية .

والثانى : يشتمل على معرفة الأمور التى بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن وهذه تسمى الفلسفة السياسية .

ثم قال : والغاية التى يقصد إليها فى تعلم الفلسفة هى معرفة الخالق تعالى وأنه واحد غير متحرك وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء وأنه المرتب لهذا العالم بجودته وحكمته وعدله .

ومن هنا أصبح موضوع الفلسفة فى المدرسة الفلسفية فى الإسلام مقصوراً على القسم الإلهى ونرى أن حصرها داخل هذه الدوائر أضعف شأنها وقلل من سلطانها داخل المدرسة الفلسفية الإسلامية لأن علم الربوبية تكفل بشرحه وتوضيحه الوحى الإلهى، وأصبح من المنهيات الخوض فيه ثم هو فى الجو الإسلامى ليس بمشكلة يعانى منها المسلم فكان موضوعها وغايتها مما لا يشغل عقل المسلم لأن الله وتوحيده هما عقيدته .

(٣) ابن سينـــــا :

كذلك ابن سينا يتابع ذلك فيقول :

أقسام الحكمة النظرية ثلاثة :

* العلم الأسفل ويسمى العلم الطبيعى .

* والعلم الأوسط ويسمى العلم الرياضى .

* والعلم الأعلى ويسمى العلم الإلهى .

كان دليله على ذلك كدليل الكندى ، ولكن فى براعة عرض ودقة فكر ، وتلك سمة ابن سينا . وما نأخذه على هذا الاتجاه أنه لم يقسم الفلسفة فقط وإنما أضاف أحكاماً تقويمية

فجعل علم الربوبية في الأعلى ، وهذا بلا شك حق لكن ما نأخذه عليه أن حصر وظيفة الفلسفة فى علم الربوبية مع أنه فى الجو الإسلامى ليست بمشكلة وهذا مما أضعف مجالها فى البحث فيه وانشغلت به عن المجالات الأخرى لأنها دخلت ببحثها فى الربوبية دائرة محددة أغلقها عليها الفكر الإسلامى وانتبذها ثم أثار عليها الخصوم وفتح عليها جبهات الرفض والنقد والإنكار : وكان من الممكن أن تفتح لنفسها بقعاً خصبة فى العقل الإسلامى وذلك عندما تضع فى الأولوية الجانب الاجتماعى والسياسى والاقتصادى والطبيعى وتترك علم الربوبية . وذلك ما أخطأته المدرسة الفلسفية فى الإسلام وما أخطأته إلا حينما أصبغت على الفلسفة ثوب التقديس ، وربطت نفسها بهذين الفيلسوفين أفلاطون وأرسطو والالتزام بمبادئهما ، ورأت أن ترفع من شأن الفلسفة بهما ، ثم أخيراً ببحثها فى الربوبية جلبت على نفسها عوامل الضعف من حيث أرادت جلب منابع القوة والازدهار .

كذلك باهتمامها بعلم الربوبية أيضاً وضعت فرقاً ثابتاً بينها وبين الفكر الإسلامى كما قدمنا سابقاً وذلك مما أضعف من شأنها أمام الفكر الإسلامى .

كذلك تابعت جماعة إخوان الصفا ما أرسته المدرسة من حيث موضوع الفلسفة فقالت :
والعلوم الفلسفية أربعة أنواع :-

- أولا الرياضيـــات .
- والثانى المنطقيـــات .
- والثالث العلوم الطبيعيات .
- والرابع العلوم الإلهيات .

ومن الملاحظات العامة أن اتفاق المدرسة الفلسفية فى الإسلام حول تعريف الفلسفة وموضوعها وغايتها ذلك يؤكد القول بأنها كانت لديهم غاية فى ذاتها ولها مظهر التقديس فى نفوسهم وأنها حينما التزمت الترتيب فى تقسيم الفلسفة كانت تعنى أن طبقة العلوم السابقة على علم الربوبية هى بمثابة أدلة عليه ووسائل إليه وليست بحوثاً يقصد بها النفع العام للإنسانية وتصحيح تجربتها التاريخية بذلك حولت غايتها إلى غاية ميتافيزيقية بحتة وذلك بما ليس فى طوقها أن تصل إليه .

وكذلك المدرسة الفلسفية فى الإسلام أضعفت من نفسها حين حولت العلوم الفلسفية وغايتها إلى القضايا الميتافيزيقية وحصرت نفسها فيها وجعلت المنطق له من العصمة فى شئون الفكر الإنسانى مثل ما للنبى فى شئون الوحى وذلك من ثغرات الضعف فيها التى أثارت سخرية الفكر الإسلامى عليها فيما بعد على يد ابن تيمية عندما كتب « الرد على المنطقيين »

وقبله الشافعى عندما ألف قواعد للفكر الإسلامى عرفت بعلم « أصول الفقه » ولم يدّع له العصمة إنما قال : هذا رأينا .

كذلك لم تبدأ المدرسة الفلسفية من حيث حاجة المجتمع الإسلامى إنما بدأت من مشاكل ومسائل كان الوحى الإسلامى وفكره قد انتهى منها ، وخاصة مشكلات ما بعد الطبيعة أو مشكلات « عالم الغيب » ، وما قدمته المدرسة الفلسفية فى هذا المجال واعتبرته مساهمة منها فى مجال الألوهية رفضه الفكر الإسلامى باسم الوحى ، واعتبره مادة فاسدة انتشرت فى جو صحى لأنها كانت مادة فلسفية جافة ومعقدة تسودها روح العجمة تعبيراً وتصويراً فالله فى عرف المدرسة الفلسفية مثلاً :

« واحد غير متحرك وأنه علة فاعلة لجميع الأشياء ... الخ » .

هذا الوصف فى حد ذاته يغاير ظواهر النصوص الإلهية بل وبواطنها .

والفكر الإسلامى عندما ثار عليها لم تكن ثورته بروح التزمت إنما الدافع إلى ثورته أنه كان بين أمرين على حسب ما صورته له المدرسة الفلسفية ، إما أن يقبل التصور الإغريقى للإله ، وإما أن يقبل التصور الإسلامى للإله . وحقيقة لم يكن الأمر خياراً بهذه الصورة ؛ إنما تشبث المدرسة الفلسفية بالتصوير الإغريقى للإله مع شيوع روح المغالاة بين التيار الفلسفى جعل الفكر الإسلامى بين معقولية التصور الإسلامى للإله ، وبين التصوير الوثنى الفلسفى ، وكل التعبيرات الدالة عليه مثل العلة الفاعلة ، الوجود المطلق ، العقل الأول ، لذلك رفض الفكر الإسلامى التصوير الإغريقى للإله ، ولا ينبغى أن نعتبر رفض الفكر الإسلامى لبعض مقولات الفلسفة الإلهية وخاصة التصور المشائى للإله رفضاً للعقل ؛ وذلك من وجوه :

أولاً : عندما قدمت المدرسة الفلسفية تصورها لله لم تقدمه على أنه اجتهاد منا إنما كان حذواً لأفلاطون وأرسطو .

ثانياً : أن التعبيرات الفلسفية وصيغها لم تكن واضحة فى مقاصدها نحو تنزيه الله لأنها كانت موجهة من اليونان .

ثالثاً : أن الفكر الإسلامى عندما قدم عرضاً نقدياً وقدم فيه مسوغات رفضه أقام أبنيته على أساس من العقل الموجه من الدين .

والنتيجة فإن القضية لم تكن خلافاً حول الوحى حتى يتهم الفكر الإسلامى بأنه رفض العقل إنما كانت القضية هى أى الأوصاف كان أولى بالقبول بالنسبة للإله ؟

هل وصف التراث الإغريقى له ؟ أو وصف الإسلام له ؟ .

لذلك لا ينبغى أن نتهم الفكر الإسلامى بأنه وقف ضد العقل إنما وقف ضد مظاهر تقديس الفلسفة وروح المغالاة ، فيها وضد وثنية الإله مؤثراً عليها تنزيهه .

ثالثاً : منهجها فى دراسة الفلسفة :

قام منهج المدرسة الفلسفية على عدة أسس مسلمة فى نظرها وهى :

(١) التسليم بأن الفلسفة مجموعة من المبادىء والقواعد الصحيحة .

(٢) التسليم بأن أفلاطون وأرسطو هما المبدعان والمتممان لها وهما الأصل المعتمد .

(٣) التسليم بأن الدين والفلسفة وحدة واحدة وعليها إظهار ذلك من خلال مدرسة الإسكندرية .

(٤) التسليم بأن الوحى فى الإسلام يماثل العقل والنبى يماثل الفيلسوف .

ولتبرير هذه المسلمات اتخذت منهجاً عامًّا هو منهج التوفيق بين الفلسفة والدين ؛ وعلى ذلك أصبح العقل فى المدرسة الفلسفية محصوراً بين نصين مقدسين فى عرفها هما : النص الإغريقى ، والنص الإسلامى ، ولا وظيفة لها سوى الربط بينهما وتلك وظيفة شاقة وعسيرة لأنها قيدته بوظيفة التوفيق بين نصين فى حقيقة أمرهما غير متكافئين :

أحدهمـا : نص بشرى قابل للنقد والرفض .

وثانيهمـا : نص إلهى غير قابل للنقد والرفض .

لكن المدرسة الفلسفية ساوت بينهما فى عرفها وطلبت من العقل تحقيق الوحدة بينهما .

إذاً فالعقل فى المدرسة الفلسفية كان مكبلاً بالتسليمات السابقة وذلك مما أنهكه وحدد وظيفته فبدأت المدرسة بمنهج توفيقى محدد الأبعاد الفكرية والوظيفية العقلية ولم يمنح العقل حريته إلا فى حدود دائرة التوفيق . فأصبحت المدرسة بهذا المنهج ضعيفة به محصورة فيه ولم نزع إلى النقد التحليلى الذى يميز الأشياء بعضها عن بعض بل جعلته عيبا .

ولا أحب أن أذهب بعيداً فى الاجتهادات قبل أن أعرض تجربة الفارابى أو محاولاته المنهجية وذلك من خلال كتابه : « الجمع بين رأيى الحكيمين » :

(١) يقول الفارابى فى كتابه : الجمع بين رأيى الحكيمين :

« ولولا ما أنقذ الله أهل العقول والأذهان بهذين الحكيمين : أفلاطون وأرسطو ، ومن سلك سبيلهما ممن وضحوا أمر الإبداع بحجج مقنعة وأنه إيجاد الشىء لا عن شىء بأن كان ما يتكون من شىء فإنه يفسد لا محالة إلى ذلك الشىء ، والعالم المبدع من غير شىء فمآله إلى غير شىء ، فما شاكل ذلك من الدلائل والبراهين التى توجد كتبهما مملوءة منها

خصوصاً ما لهما فى « الربوبية » وفى « مبادىء الطبيعة » : لكان الناس فى حيرة ولبس » .

فالفارابى يعتبر من المؤمنين بسمو الفكر الإغريقى ومن المؤمنين بأنه بلغ حد اليقين وكما يتضح من النص تقديره البالغ حد التقديس للحكيمين والدعوة إلى اتِّباعهما والتماس النجاة من ورائهما وأنه كما يقول : لولا ما أنقذ الله أهل العقول والأذهان بهذين الحكيمين : أفلاطون وأرسطو ... لكان الناس فى حيرة ولبس ، فهذا الإفراط فى التقدير لا ترغب فيه الفلسفة ولا تتجه نحوه .

ومما يجب أن نشير إليه أن كتابه « الجمع بين رأيى الحكيمين » وفيه من الجهد العقلى ما فيه يمكن أن يستخلص منه نظرية فى العقل الجمعى والعقل الفردى ومقارناته الدقيقة بين مفهوم العقل الجمعى المبنى على الفكر والعقل الجمعى القائم على التقليد ففيه دقة فكرية ومرام بعيدة تنبىء عن نزعة فلسفية جادة .

لكننا نأخذ على الكتاب ما استهدفه من محاولات يائسة فى شئون الفكر الإنسانى لأن الصعوبة سوف لا يكون منشؤها من سمو الدين على الفلسفة إنما الصعوبة تبدو على الموفق حين يوفق بين فيلسوفين : أفلاطون – وأرسطو – يختلفان فى المنهج فالأول اتجاهه تأملى ذو نزعة روحية جاءت كتبه فى شكل محاولات فى أغلبها وجدانية ، والثانى كان عقليًّا واقعيًّا يجب أن يرى نتائجه من خلال حواسه وتجاربه العلمية مثل هذه العوائق وهى داخل الفلسفة ذاتها انتهت بفكرة الفارابى فى التوفيق إلى طريق مسدود .

يرى د . بدوى : أن محاولة الفارابى نحو إيجاد وحدة متجانسة بين الحكيمين حكمة أرسطو وحكمة أفلاطون تحتاج إلى نظر كما يتبين من رسالته فى « الجمع بين رأيى الحكيمين » : أفلاطون وأرسطو . ففيهما حاول التوفيق بينهما بطريقة ساذجة سطحية فى أكثر الأحيان ، لكنها على كل حال مفيدة من ناحية تأريخ الأفكار ونفوذ التأثير الأفلاطونى والتأثير الأرسطى فى عالم الفكر العربى . ذلك أنه يعتمد فى هذا التوفيق على التأويل للألفاظ والمعانى أكثر من اعتماده على روح المذهب عند كليهما . على أن الفارابى قد صرح بهذا المسلك ، فقال : « إن الغرض المقصود من مقالتنا هذه إيضاح الطرق التى إذا سلكها طالب الحق لم يضل فيها وأمكنه الوقوف على حقيقته بأقاويل هذين الحكيمين من أن ينحرف عن سواء السبيل إلى ما تخيله الألفاظ المشكلة[٨٤] . ولن نستطيع هنا الخوض فى بيان هذا التوفيق أو « الجمع بين رأيى الحكيمين » وإنما نجتزىء هنا بالإشارة إلى تعرض الفارابى فى تلك المقالة لمسألة الصور أو المثل ، وبيانه لرأى أفلاطون وهو أنه « فى كثير من أقاويله[٨٥] يومىء إلى أن للموجودات صوراً مجردة فى عالم الإله ، وربما يسميها المثل الإلهية ، وأنها لا تندثر ولا تفسد ، ولكنها باقية ، وأن الذى يندثر ويفسد إنما هو هذه الموجودات التى هى كائنة . وأرسطو

ذكر فى حروفه فيما بعد الطبيعة (أى فى كتاب الحروف ، أى « ما بعد الطبيعة ») كلاماً شنع فيه على القائلين بالمثل والصور التى يقال إنها موجودة قائمة فى عالم الإله غير فاسدة »[٨٦]. ثم يستعرض حجج أرسطو كما عرضها خصوصاً فى مقالة الألف الكبرى ومقالتى « المو والنو » من كتاب « ما بعد الطبيعة » .

ولكى يقوم بالتوفيق بينهما فى هذه المسألة ، مسألة المثل أو الصور ، يشير إلى ما هنالك من آراء تنسب إلى أرسطو وفيها ما يؤذن باعتقاده بالمثل ، فيقول : « وقد نجد أن أرسطو فى كتابه فى الربوبية المعروف : « أثولوجيا » يثبت الصور الروحانية ويصرح بأنها موجودة فى عالم الربوبية » . وهنا يعرج على المشكلة الدقيقة ، مشكلة التناقض بين ما فى كتاب « أثولوجيا » وما فى بقية كتب أرسطو ، فيرى أن الأمر فيها لا يخلو من خصال ثلاث : إما أن أرسطو ناقض نفسه ، وإما أن يكون بعض هذه الآراء لأرسطو والبعض الآخر ليس له ، وإما أن يكون لها معان وتأويلات تتفق بواطنها وإن اختلفت ظواهرها ، فتطابق عند ذلك وتتفق » (ص ٣٢) . وهو يستبعد الفرضين الأول والثانى ، ولا يبقى إلا على الثالث لأنه هو المتفق مع منهجه فى هذا الجمع والتوفيق بين رأيى أرسطو وأفلاطون . ولو كان الفارابى تعمق الفرض الثانى ، وهو أن يكون بعض الكتب منحولا لأرسطو غير صحيح النسبة إليه ، إذاً لكان قد أدى خدمة تاريخية كبرى كان سيكون لها أخطر الأثر فى تطور الفكر العربى من بعده . لكنه استبعد هذا الفرض بطريقة عامة فقال : « وأما أن بعضها لأرسطو وبعضها ليس له فهو أبعد جداً ، إذ الكتب الناطقة بتلك الأقاويل أشهر من أن يظن ببعضها أنه منحول » . وبهذه اللهجة القاطعة قضى الفارابى على فرض خصب لو حققه لكان سيكون له ما شئت من آثار . أثر كان فى إشارة الفارابى هذه – ولو أنه قطع الشك فيها – ما نبه ابن سينا فجعله يقول : « على ما فى « أثولوجيا » من المطعن[٨٧] » ؟ لعل الجواب أن يكون بالإيجاب .

على أن الفارابى مع بقائه على الفرض الثالث وحده ، وهو تأويل أقوال أفلاطون وأرسطو بما يوفق بينهما ، لم يبحث فى هذا الفرض تفصيلاً ، بل اكتفى بكلمات عابرة غامضة لا تدل على شىء واضح .

والنتيجة الإجمالية التى تستخلص من توفيق الفارابى هذا أنه كان توفيقاً غير موفّق ، خصوصاً فى جانب أفلاطون . لهذا لم يكن له أثره مطلقاً فى توجيه الفكر العربى فى العصر التالى (بقية القرن الرابع ثم القرن الخامس) نحو التأثر بكليهما ، أستغفر الله ، فإن إخفاقه فى هذا التوفيق لعله أن يكون قد حمل المفكرين العرب على اليأس نهائياً من الجمع بين هذين

الحكيمين غير القابلين للجمع ، فكان عليهم أن يختاروا بينهما : فإمّا أفلاطون وإمّا أرسطو . وكان اختيارهما للثانى فى تلك الفترة نتيجة طبيعية لنزعة التحصيل والعرض والتفصيل ، وللعقم الروحى وامتناع الأصالة والابتكار عند أولئك المفكرين الذين شهدتهم تلك الفترة . لهذا كانت محاولة الفارابى هذه إخفاقاً مزدوجاً شنيعاً ، وإيذاناً باندحار الأفلاطونية إلى حين ، وانتصار المشائية انتصاراً حاسماً فى القرنين الرابع والخامس ، بل والسادس، حتى حان قطاف ثمار الحركة الهجومية المضادة التى قام بها السهروردى .

(٢) ابن سينا : يرى أن التراث اليونانى صالح لتفسير التراث الإسلامى وأخذ بخطته يشرح ذلك فيقول فى رسالته تقسيم العلوم من « مجموعة رسائل ابن سينا » :

* ما يخص شئون الإنسان فيما ينبغى أن تكون أخلاقه وأفعاله حتى تكون حياته الأولى والأخرى سعيدة يشتمل عليه كتاب أرسطوطاليس فى « الأخلاق » .
* ما يخص تدبير منزله وزوجته وولده ومملوكه حتى تكون حاله منتظمة مؤدية إلى التمكن من كسب السعادة ويشتمل عليه كتاب « أرونس »(٨٨) وكتب فيه لقوم آخرين غيره .
* وما يخص شئون السياسات والرياسات والاجتماعات للمدينة الفاضلة والردية ويعرف وجه استيفاء كل واحد منها وعلة زواله وجهة انتقاله . فما كان يتعلق من ذلك فيشتمل عليه كتاب أفلاطون وأرسطو فى السياسة .

وما كان يتعلق من ذلك بالنبوة والشريعة فيشتمل عليه كتابان هما فى « النواميس » .

يشرح النواميس فيقول والفلاسفة لا تريد بالناموس ما تظنه العامة أن الناموس هو الحيلة والخديعة بل الناموس عندهم هو السنة والمثال القائم ونزول الوحى . والعرب تسمى الملك النازل بالوحى ناموساً(٨٩) .

وهذا الجزء من الحكمة العملية يعرف به وجود النبوة وحاجة نوع الإنسان فى وجوده وبقائه ومنقلبه إلى الشريعة وتعرف بعض الحكمة فى الحدود الكلية المشتركة فى الشرائع والتى تخص شريعة بحسب قوم قوم وزمان زمان ، ويعرف به الفرق بين النبوة الإلهية والدعاوى الباطلة كلها .

ثم ذكر من فروع العلم الإلهى :

* العلم الإلهى يعرف كيفية نزل الوحى والجواهر الروحانية التى تؤدى الوحى وأنه كيف يتأدى حتى يصير مبصراً ومسموعاً بعد روحانيته .
* علم المعاد : ويشتمل على تعريف الإنسان أنه لو لم يبعث ببدنه مثلاً لكان له ببقاء

روحه بعد موته ثواب وعقاب غير بدنيين . وكانت الروح التقية التى هى النفس المطمئنة الصحيحة الاعتقاد للحق العاملة بالخير الذى يوجبه الشرع والعقل فائزة بسعادة وغبطة ولذة . وأنها أجمل من الذى صح بالشرع ولم يخالفه العقل أنها تكون لبدنه .

بعد أن بين ابن سينا العلوم اليونانية نريد أن نسوق نموذجاً من منهجه التوفيقى وهو البعث بعث الإنسان بعد موته فيقول :

« إن الله تعالى أكرم عباده المتقين على لسان رسله عليهم السلام بموعد الجمع بين السعادتين : الروحانية ببقاء النفس والجسمانية ببعث البدن الذى هو عليه قدير إن شاء هو ومتى شاء هو ، يتابع فيقول : وتبين أن تلك السعادة الروحانية كيف أن العقل وحده طريق إلى معرفتها ، وأن السعادة البدنية لا يفى بوصفها إلا الوحى والشريعة ، ويقول مرة ثانية وأما التى تختص بالبدن فالشريعة أوقفتهم على صحتها دون النظر والعقل ... وأما الشقاوة الروحانية فإن العقل طريق إليها من جهة النظر والقياس والبرهان ، ويقول والجسمانية تصح بالنبوة التى صحت بالعقل ووجبت بالدليل وهى متممة للعقل ... وبنى ذلك على مبدأ يقول :

« فإن كل ما يتوصل العقل إلى إثبات وجوده أو وجوبه بالدليل فإنما يكون معه جوازه فقط . فإن النبوة تعقد على وجوده أو عدمه فصلا وقد صح عنده صدقها فيتم عنده ما صح وقصر عنه معرفته » .

فابن سينا يجعل من قضايا العقل : القضايا الروحية وخصها بالعقل أى للعقل إثبات البعث الروحانى بالبراهين والنظر .

وخص النبوة بالقضايا المادية ، أى إثبات البعث المادى من شئون النبوة ، وفى هذا قلب لمقاييس الأمور ، وفى نظرنا أن ابن سينا تابع فى هذا التفريع الفارابى بل زاد عليه حين خص الفيلسوف بقضايا والنبى بقضايا فوضع النبى فى منزلة الفيلسوف فإن معرفة النبى عن طريق المخيلة فى حين أن الفيلسوف يدرك الحقائق الثابتة بواسطة العقل والتأمل ، وليس هناك شك فى أن المعلومات العقلية أفضل وأسمى من المعلومات المتخيلة . ويقول مرة أخرى مساوياً بينهما : « والنبى والفيلسوف يرتشفان من معين واحد ويستمدان علمهما من مصدر رفيع » فإن كانت المفاضلة بينهما مجحفة فإن المساواة جانبت الإنصاف .

يقول دى بور : وكان المفكرون الأولون فى الإسلام مؤمنين بسمو العلم اليونانى حتى لم يخالط نفوسهم ريب فى أنه قد بلغ درجة اليقين .

ثم يقول : ولم يكن لهم بد من محالة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو وعلى الخصوص لم

يكن لهم بد من أن يجاوزوا صامتين تلك النظريات التى تناقض هذه العقائد مناقضة صريحة وإنما حاولوا هذا التوفيق جرياً على ما سبقهم إليه فلاسفة المذهب الأفلاطونى الجديد .

من هنا نستطيع القول إن المدرسة الفلسفية بعد أن عرضنا نماذج من منهجها « التوفيقى » تبين لنا أنها أصبحت هى ذاتها بهذا المنهج عقبة فى سبيل المعرفة الفلسفية الصحيحة كذلك القول بالوحدة المتجانسة بين الفلسفة والدين وحصر وظيفة المدرس حولها تمخضت عن عسر بالغ فهو من ناحية ألغى ذاتية كل منهما ومن ناحية أخرى بقيت المشكلة الأساسية الخاصة بطبيعة العلاقة بينهما مشكلة تتطلب الحل من جديد . ثم أخيراً ساقها هذا المنهج إلى عدة أخطاء منها :

* عندما جعلت المدرسة الفلسفية فى الإسلام فلسفة أفلاطون وأرسطو هى الممثلة للعقل الإنسانى قد أخطأت كل الخطأ إذ كيف تساوى بين فلسفة أى فيلسوف والعقل الإنسانى بل كيف تساوى بين عقل الفيلسوف الواحد وفلسفته وللفيلسوف الواحد عدة آراء فلسفية للمشكلة الواحدة فكيف تقوم دعوى على أن فلسفة الفيلسوف هى عقله ؟ وإنما نستطيع القول بأن كل رأى لدى الفيلسوف يمثل مراحله الفكرية وفلسفته مظهر من مظاهر تفكيره العقلى .

* وعندما قررت أن مفهوم البعث المادى خاص بالمعرفة النبوية والروحانى خاص بالفلسفة وكلاهما متمم للآخر كانت ترى أن الحجة النبوية إقناعية ، والحجة العقلية برهانية ، فالفلسفة هى الحقيقة الأولى والدين هو الحقيقة الثانية وعندما استهدفت الوحدة بينهما أرادت أن تظهر أن استقلال إحداهما معناه عدم شرعية استقلالية الكيان الآخر أى لا سلطة لإحداهما على الأخرى إلابالتوفيق بينهما ، وأخطأت أيضاً حينما اعتبرت — أى المدرسة الفلسفية — أن هذا من صميم وظيفتها ، من هنا أبدى الفكر الإسلامى قلقه من المدرسة ، واعتبر أن عملها هذا مبالغ فيه لأنها تنتصر للفلسفة على حساب الدين بينما موضوعاته وقضاياه خارجة على حدود التجربة والخبرة الإنسانية .

من هنا نرى أن المنهج الذى تبنته هذه المدرسة أفقدها الفهم الفلسفى لأى قضية فلسفية وهو الفهم الذى يحتاج إلى إدراك ذاتى للحقيقة تتركز فيه مجموع القوى الإدراكية وأهمها النزعة العقلية وقد خالفت المدرسة هذا المنهج ، أما المنهج الذى اتبعته المدرسة فقد كبل من مسيرة الفلسفة وحجبها عن دراسة قضايا كان نفعها أجدى على الفكر الإنسانى ومجتمعه .

ولو اتبعت ذلك لكان من الممكن للفكر الإسلامى ألا يتصارع معها لكنها بلا شك قد أخطأت حين جعلت من علم الربوبية وعلم المعاد ومعارف الوحى والدين موضوعات

للفلسفة ، وحين ساوت بين النبى والفيلسوف ، وبين الفلسفة والوحى ، وما وصلت إليه من نتائج ، فى هذا المجال الحرج اعتبرها الفكر الإسلامى نتائج خاطئة تضر بالدين ولا تنفع الفلسفة تلك مصاعب شاقة أعاقت من انطلاقة المدرسة الفلسفية تعريفاً وموضوعاً

ومنهجاً وما وصلت إليه من نتائج رفضها الفكر الإسلامى وشهر بها ، سواء من جانب المذهب العقلى الذى كان يمثله المذهب الاعتزالى أو المذهب السنى ، فضلاً عن أن المدرسة نفسها لم تكن ذات نزعة نقدية تعينها على تخير القضايا وإنما انطلقت وراء مشاكل جاوزها الفكر الإسلامى إلى غيرها . كذلك لم تتمتع بحس مرهف نحو فهم المشاكل ، والذى شغلها عن ذلك فكرة جماهيرية الفلسفة بينما الفلسفة هى دائماً فلسفة تثير من الأسئلة أكثر مما تقدم من الأجوبة ، ولا يمكن أن تكون إلا لغة الخاصة من الناس ولا تعبأ كثيراً بطهارة الدين فهى لذلك دائماً تُلقَى سخط الرأى العام . من هنا بدت اهتمامات المدرسة الفلسفية محصورة فى الأمور التى لا تشغل الفكر الإسلامى ولا يجب أن يقف أمامها كثيراً فعدم اختيارها للموضوع أفقدها طابع المشاركة الفعالة للتوجيه الاجتماعى وبدت معزولة لا تقوى على مسايرة المجتمع ، ضعيفة عن ملاحقة قضايا عصرها ، ومن هنا أحس المجتمع الإسلامى بأنها غريبة بل ومعادية له لذلك انتبذها .

لذلك بدت المدرسة الفلسفية ضعيفة حينما سلمت بقضايا فلسفية قابلة للجدل والرد والنقد وأخطأت حين ناقشت مسلمات دينية غير قابلة للجدل والرد والنقد فقضية مساواة النبى بالفيلسوف مثلاً تعتبر من المسلمات فى عرف المدرسة الفلسفية بينما هى فى حقيقة الأمر ليست كذلك من حيث المذهب العقلى . وقضية مغايرة النبى للفيلسوف من المسلمات فى نظر الفكر الإسلامى ، أما وفق منهج المدرسة فهى قضية قابلة للجدل . بذلك بدأت المدرسة الفلسفية بقضايا غير مرضية فى إثارتها ، وغير ناجحة فى نتائجها ، وعندما جعلت منهجها ومعاييرها قائمة على قلب نسب الأحكام فى الأمور ، أخفقت من حيث كانت تتوقع النجاح .

وأصبح رأى الكندى والفارابى وابن سينا فى تعريف الفلسفة وموضوعها ومنهجها طابع المدرسة العام غير منقوض ، وبذلك الاتجاه حملت طابع التقليد المدرسى اليونانى حتى بدت يونانية أكثر من اليونان .

رابعاً : توفيقها بين الدين والفلسفة[٩٠] :

حاولت المدرسة الفلسفية – فى المجتمع الإسلامى عندما تبنت الفلسفة بالترجمة والشرح والتأليف – أن تصبغ على الفلسفة صفة التقديس حينما درستها كغاية فى ذاتها ، وأصبح الحكيمان فى نظرهما معصومين بذلك أخطأت المدرسة الفلسفية الفهم لمعنى الفلسفة .

على أى حال ترتب على هذا الفهم المدرسى أن برزت الفلسفة فى الجو الفكرى الإسلامى ومعها مسوغات رفضها من قبل العقل الإنسانى قبل الإسلام ؛ لأن الفكر البشرى غدا فى مفهوم المدرسة معصوماً من الخطأ ، ولما كان العقل الإنسانى لا يجيز تلك العصمة المنحولة للفلسفة قذف بها وسخر منها .

وسوف نعرض نموذجاً تطبيقيًّا لمحاولات يائسة نحو توحيد الفكر البشرى وجعله مساوياً للوحى الإلهى .

(١) الدين والفلسفة فى نظر الفارابى فى كتابه تحصيل السعادة :

« الملة محاكية للفلسفة عندهم ، وهما تشتملان على موضوعات بأعيانها ، وكلاهما تعطى المبادىء القصوى للموجودات ، فإنهما يعطيان علم المبدأ الأول والسبب الأول للموجودات وتعطيان الغاية القصوى التى لأجلها كون الإنسان وهى السعادة القصوى والغاية القصوى فى كل واحد من الموجودات الأخرى .

وكل ما تعطى الفلسفة فيه من البراهين اليقينية فإن الملة تعطى فيه الإقناعات والفلسفة تتقدم بالزمان الملة[٩١] .

يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق معلقاً : والفرق بين الدين والفلسفة عند الفارابى هو من جهة أن طرق الفلسفة يقينية أما طريق الدين فإقناعى ، ومن جهة أخرى تعطى الفلسفة حقائق الأشياء كما هى ولا يعطى الدين إلا تمثيلاً لها وتخييلا . وقد ذكر الفارابى ذلك فى مواضع مختلفة من كتبه[٩٢] .

(٢) رأى ابن سينا فيهمـــا :

« مبدأ الحكمة العملية مستفاد من جهة الشريعة الإلهية وكمالات حدودها تتبين بها وتتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين واستعمال الجزئيات .

ومبادىء الحكمة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة »[٩٣] .

(٣) ابن حـــــزم :

يقول ابن حزم : « الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها ، والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس هو شيئاً غير إصلاح النفس بأن تستعمل فى دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها فى المعاد ، وحسن سياستها للمنزل والرعية ، وهذا نفسه ، وليس غيره ، هو الغرض

فى الشريعة . هذا ما لا خلاف فيه بين أحد من العلماء بالفلسفة ولا بين أحد من العلماء بالشريعة .

يعلق الشيخ مصطفى عبد الرازق بقوله : « ودعوى ابن حزم فى أنه لا خلاف بين أحد من الفلاسفة ولا بين أحد من العلماء بالشريعة على أن ما ذكره هو غرض الشريعة والفلسفة جميعاً ليست دعوى مسلمة » .

فإن معنى كلام ابن حزم هو أن غرض الفلسفة والشريعة غرض عملى وليس ذلك بمذهب الفلاسفة ولا هو بمذهب الدينيين[٩٤] ورأى الشيخ مصطفى عبد الرازق يتفق مع رأى ابن سينا[٩٥] فى رسالة الطبيعيات الذى يرى : أن بين الدين والفلسفة فرقاً آخر ، هو أن وجهة الدين عملية فى الأصالة ووجهة الفلسفة بالأصالة نظرية .

(٤) **يعلق صاعد الأندلسى فى كتابه : « طبقات الأمم » على هذا الرأى فيقول** : إن ابن حزم عنى بعلم المنطق وألف فيه كتاباً سماه « التقريب لحدود المنطق » بسط فيه القول على تبيين طرق المعارف ، واستعمل فيه أمثلة فقهية وجوامع شرعية . وخالف أرسطوطاليس ، واضع هذا العلم ، فى بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض فى كتبه . فكتابه هذا من أجل هذا كثير الغلط ، بَيِّنُ السقط » . ولعل صاعدًا الأندلسىَّ يعنى أن ابن حزم غير حجة فى تراث الأوائل حتى إن معرفته بالمنطق بينة الغلط لذلك جاءت دعواه بأن الغرض الشرعى هو غرض الفلسفة دعوى تحتاج إلى نظر .

(٥) **ويعلق الشهرستانى فى كتابه : « الملل والنحل » على قول ابن سينا فيقول :**

والأنبياء أيدوا بأمداد روحانية لتقرير القسم العملى وبطرف ما من القسم العلمى والحكماء تعرضوا لأمداد عقلية تقرر للقسم العلمى وبطرف ما من القسم العملى . فغاية الحكيم هو أن يتجلى لعقله كل الكون يتشبه بالإله الحق – تعالى – بغاية الإمكان . وغاية الدين أن يتجلى له نظام الكون فيقدر على ذلك مصالح العامة حتى يبقى نظام العالم وينتظم مصالح العباد وذلك لا يتأتى إلا بترغيب وترهيب وتشكيل وتخييل . فكل ما ورد به أصحاب الشرائع والملل مقدر على ما ذكرناه عند الفلاسفة إلا من أخذ علمه من مشكاة النبوة فإنه ربما بلغ حد التعظيم لهم وحسن الاعتقاد فى كمال درجتهم .

« والدين والحكمة عند هؤلاء الفلاسفة يفيض كلاهما عن واجب الوجود على عقول البشر بواسطة العقل الفعال إذ المعارف كلها صادرة عن واجب الوجود بواسطة العقل الفعال ، وحيا كانت المعرفة أو غير وحى فلا فرق بين الحكمة والدين من جهة غايتها ولا من جهة مصدرها وطريق وصولها إلى الإنسان . لا نغالى فى نقدنا كما غالى الشهرستانى فى

تعليقه على ابن سينا فى قضية التوفيق بين الشريعة والفلسفة ولكنا نقول : « إن دعواه : أنه لا فرق بين الحكمة والدين من جهة غايتها ولا من جهة مصدرها ، وطريق وصولها إلى الإنسان » دعوى تحتاج إلى دليل عليها وإذا كان الشهرستانى اعتبر ذلك من أوضح الأمور فى التوفيق فإن أوضح ما فيها هو أشدها إبهاماً بل وإيهاماً فكيف يكون : مصدرها وطريق وصولها إلى الإنسان واحدا ؟!. إن ذلك أعقد ما فى القضية .

(٥) تعليقات مختلفة حول القضية :

رأى يقول : إن فى قضية الدين والفلسفة اتجاهاً فكرياً جديداً بل وبعض الفلاسفة الغربيين يجعلها مناط الابتكار فى الفلسفة الإسلامية .

ورأى يذهب إلى غير ذلك تماماً ويجعلها سبباً لانقلاب فلاسفة الإسلام إلى مبشرين بالدين الإسلامى ودعاة له[٩٦] .

ويرى « جولد زيهر » : أن توفيق فلاسفة المسلمين بين الدين والفلسفة لا ينم عن قبولهم النفسى للفلسفة الإغريقية ولا عن رجاحة العقل الإغريقى لديهم ، أو إقناعهم بعصمة الحكمة الإغريقية بل ينم عن خشيتهم من جمهور المسلمين وعن محاولتهم تجنب سخط الرأى العام الإسلامى على الفلسفة والفلاسفة » .

بينما يرى الدكتور محمد البهى غير ذلك فيقول :

« على أن التوفيق بين الآراء الإغريقية من جهة والإسلام من جهة أخرى إن كان يعد مظهرًا للتعبير عن قبول فلاسفة المسلمين لها فهو فى الواقع أهم مظهر لهذا القبول : إذ محاولة دفعهم التعارض بين الجانبين ينبىء عن تمسكهم بالفلسفة تمسكاً لا يقل عن تمسكهم بالإسلام وعن وضعهم لها فى صيغته ومنزلته .

ولو أنهم لم يحرصوا عليها شدة الحرص لضحوا برأى الذى يتعارض مع مبادىء الإسلام ولم يلجأوا إلى الحد من هوة المعارضة أو إلى محاولة إزالتها »[٩٧] .

* * *

رأينا فى قضية التوفيق بين الفلسفة والدين

أولاً : تعليق على التعليقات :

واضح من التعليقات السابقة أنها تتجه اتجاهين :

* اتجاه يبرزها : بأنها محاولة يتجنب بها سخط الرأى العام الإسلامى ، ويعنى هذا الرأى أن المدرسة الفلسفية لم تتخير القضية لذاتها ، وإنما حملت عليها خوف إثارة الرأى العام ضد الفلسفة والفلاسفة. هذا الاتجاه لا نقبله لأن المدرسة الفلسفية وجهت الفلسفة معنى وموضوعاً ومنهجاً لخدمة هذه الغاية ، وذلك عندما خصت الفلسفة بالربوبية ومعارفها ، وكان العلم الإلهى يسمى عندهم الفلسفة بالحقيقة والفلسفة الأولى والحكمة المطلقة ، فقضية الدين والفلسفة لم تكن مَلَقاً فكريًّا ، وإن كان هذا معنى يلاحظ من ورائها ، وإنما كانت القضية بالدرجة الأولى تطبيقاً عمليًّا من المدرسة لفهمها الفلسفى متبعة فى ذلك مدرسة الإسكندرية وشراح اليهود مثل فيلون الإسكندرى .

* أما الاتجاه الثانى فإنه يشايعهم فى قيمة القضية ووزنها الفلسفى ، ويتخذ من ورائها موقفاً يؤيد به موضوع الأصالة فى اتجاه المدرسة الفلسفية ، ويدفع به أيضاً الرأى القائل بأن موضوع التوفيق لا ثقل له إلا من حيث تجنب سخط الرأى العام الإسلامى . هذا الاتجاه الأخير أجد نفسى لا تشايعهم فيه ، كذلك لا نجد فيه أصالة فكرية ولا اتجاهاً أصيلاً فى الفلسفة ولا فى الدين ؛ إنما الأمر كان تقليداً كما قلنا لمسالك الأفلوطينية فى مدرسة الإسكندرية التى عندما تبنت هذا الموضوع كانت تخدم به التوفيق بين مدرستين مضطهدتين مدرسة أثينا واليهودية والمسيحية على اختلاف مراحل الاضطهاد من الدولة الرومانية .

فكانت القضية قميصاً يلبسه المفكرون أمام الاضطهاد السياسى لهم .

ثانياً : عرض للقضية من جانبنا :

نلاحظ أن المدرسة الفلسفية أظهرت الفلسفة على أنها علم الربوبية وعلم السلوك الفاضل فأصلح من الطبيعى للمدرسة الفلسفية أن تربط بين الدين والفلسفة مادام موضوعهما واحدًا وهو البحث عن الحقيقة المطلقة وكما يقول ابن سينا والفارابى قبله : إن كليهما يبحث فى السعادة . وقد أدى بهم هذا الفرض إلى إقامة بنيان شامخ أجهدوا فى سبيله العقل .

أجهدوه فى إقامة وحدة فلسفية أخرجوها من بين شتات مبعثر من آراء غير واضحة النسبه لأصحابها أو من ترجمة عاجزة عن إبراز النص واضحاً، وبالرغم من ذلك فإن عقل المدرسة الفلسفية قدم الفلسفة – فى محاولة شاقة – فى مظهر من الوحدة المتآلفة ليوائموا به بينها

وبين الدين ويتحقق بذلك هدفٌ فكريٌ للمدرسة ثم جعلوا للفلسفة سيادة شرعية فى جو المجتمع الإسلامى .

يعطى الموقف العام لخط سير المدرسة الفكرى أنها تسير فى طريق صعب وغريب على الدين والفلسفة على حد سواء فليس فى الفلسفة وحدة فى الرأى وليس فى الدين سلطة للعقل سوى التفسير .

ولقد رصدت المدرسة الفلسفية صعوبة الموضوع أو صعوبة تحقيق الوحدة المتجانسة بينهما من خلال تمايز الدين من وجهة نظرهم بأنه يقوم على الأدلة الإقتناعية ، والفلسفة تقوم على الأدلة البرهانية ، والنبى يتصل بالعقل الفعال عن طريق المخيلة ، والفيلسوف يتصل به عن طريق العقل ، هذه الفروق – وهى فى نظرنا خيالية وليدة خيال الفارابى – هى ذاتها ترفض قضية التوحيد بينهما من أساسها لأنها فروق جوهرية فى نظرهم ، فكيف تكون ثمة فروقٌ جوهرية ثم تقيم وحدةً ؟

كذلك كان اضطراب نتائجها مسوغات كافية أمام الفكر الإسلامى ليكافحها ويناهضها ، ودعوة لينظر إلى القضية من جديد . وتحددت أسباب مكافحة الفكر الإسلامى للمدرسة الفلسفية من حيث نتائجها الفلسفية ، وليس من حيث إنها تبحث فى فلسفة وافدة . فاتجاه المدرسة فى حد ذاته كان أشد ضررًا على الفلسفة وعلى تحديد مستقبلها من موقف الفكر الإسلامى ضدها .

من هنا برز اتجاه رافض لقضية التوفيق من داخل دائرة الفكر الإسلامى وكان أصحاب الاتجاه الرافض لقضية التوفيق ينظرون إلى القضية من خلال صياغة عقلية أكثر تحرراً من المدرسة الفلسفية التى ربطت العقل بين مقدسين فى نظرها هما الفلسفة والدين ، وذلك ما رفضه الفكر الإسلامى . أما الفكر الإسلامى فقد أسند كلا منهما إلى شرعية انتسابه فنسب الدين إلى الوحى والفلسفة إلى العقل ، وأصبحت الفروق كالآتى :

* الدين مصدره الوحى ، والفلسفة مصدرها العقل .
* الدين طريقه نبى معصوم من الخطأ ، والفلسفة طريقها فيلسوف ليس له هذه العصمة ولا يرغب هو فيها .
* الدين قضاياه يقينية ، والفلسفة ليست قضاياها كذلك .

بتلك الفروق الثابتة حدد الفكر الإسلامى موقفه من الدين وموقفه من الفلسفة فى مجالات النظر وبها أصبح الدين ديناً والفلسفة فلسفة من غير تعسف فى التأويل ، ومما تجدر الإشارة إليه أن الموقف من قضية التوفيق يختلف عن الموقف من الفلسفة إذ الآخر يأخذ بالفلسفة

ويرفض التوفيق والثانى يرفض الفلسفة كلية ، وسنعرض له فيما بعد .

ويبدو من وجهة نظرنا : أن افتعال قضية الفلسفة والدين ، ومحاولات المدرسة نحو تحقيق وحدة بينهما ، هى التى أظهرت الفلسفة أنها غير متآخية مع الدين أمام الفكر الإسلامى . ثم إصرار المدرسة على ذلك جعل العلاقة بين الاتجاه الموفق قائمةً على التنابذ فى بعض الأحيان ، وفى غالبها على نبذ كل منهما محاولات الآخر من غير تفاهم رشيد . نتيجة ذلك تحولت قضايا الجدل إلى قضايا عقيمة لا تهم الدين ، ولا الفلسفة ، ولا المجتمع ، وذلك بسبب ضيق النظر والتعصب . وأسبغ كل منهما على الآخر أوصافاً صنعت حواجز منعوا بها مشورات الرأى ورؤية أبعاد الخلاف الفكرى بينهما وفضلوا لغة المحاور على رأى الحوار المشترك .

ثالثاً : محاذير التوفيق ونتائجه :

إن إقامة وحدة بين الدين والفلسفة محاولة صعبة وعسيرة على الدين والفلسفة من حيث الناحية الموضوعية لأننا إذا ساوينا بين الدين والفلسفة وأردنا ذلك ففى أى موضوع ؟ نريد أن نسير مع القضية متدرجين درجة درجة .

أولاً : من حيث مصدرهما :

مصدر الدين : الوحى ، ومصدر الفلسفة : العقل . إذا قلنا من وجهة النظر النظرية ، وآمنا بقضية التسوية فمعنى ذلك أننا نساوى بين العقل والوحى أى أننا نساوى بين قضايا يقينية وقضايا جدلية ، وتصبح خصائص الوحى هى خصائص العقل وخصائص العقل هى خصائص الوحى ، وتلك نتائج تنفر منها الفلسفة ، ولا يرضى عنها الدين إذ القضية من حيث المصدر غير قابلة للمساواة ، فلو وافق الفيلسوف على أنه سوف يأخذ مواصفات الوحى ستلغى الفلسفة ، ولو وافق النبى على أن يأخذ مواصفات الفيلسوف سيلغى الدين أى سوف نجد فى النهاية أننا بين دين فقط أو فلسفة فقط .

ثانياً : من حيث العقل :

نلاحظ أن جميع الأنبياء يعطون للعقل قيمته بيد أنهم يجعلونه فى منزلة تالية للوحى ، أما الفلاسفة فإنهم على النقيض من ذلك فغالبيتهم تؤمن بالعقل بالدرجة الأولى حتى فلاسفة المدرسة الفلسفية فى الفكر الإسلامى ومعارف الوحى تالية له ، والبعض يؤمن بالعقل بالدرجة الأولى ولا شىء غيره ، ومعارف الوحى غير ثابتة له فينكرها . أى أن بعض الفلاسفة يثبت الوحى وبعضهم لا يثبته ، وهذا الموقف فى حد ذاته يمنع الشكل التوحيدى للقضية . فالفلسفة تحمل فى نفسها هذه الآراء المتناقضة فى الموضوع الواحد ، أما النبوة فهى منحة إلهية لا يمنح إياها إلا من كان ذا عقلٍ فريد أى أن النبى مفكر وعاقل ، والنبى يعترف بالعقل غير أنه

لا يعترف أنه مصدر الوحى إليه وليس وليد تفكيره ، هذا فضلاً عن قضايا الإيمان التى يؤمن بها النبى ويرى الفيلسوف فيها حرجاً ، فهو قد يؤمن بها وقد لا يؤمن ، ودائماً وضع الفلسفة الإلهية مع الدين فى حرج :

● فالنبى يعترف بأن النواميس تجيئه من قبل الوحى .

والفيلسوف لا يرى ذلك إنما هو دائم البحث عنها وفيها وقد يوفق وقد لا يوفق .

● النبى يعترف ويعلن ذلك بأن منحة النبوة.والوحى ومعجزاته سبيلها الله ؛ إذ الله فى عرف النبى قضية مسلمة وليست قابلة للجدال والنقاش فى نفسه ، لا فى نفس قومه لأنه يجادلهم لإثباتها لهم .

* والفيلسوف يرى أن قضاياه الفلسفية طريقها : العقل والمنطق وهو مرتبط بنتائج فكره ، فقد يصل إلى مرتبة الاعتراف بالله وقد لا يصل ، وإذا وصل إلى مرتبة الاعتراف بالله فإنه قد لا يعترف للنبى بأنه نبى وأن ثمة وَحْيًا وراءه .

يقول الدكتور عبد الحليم محمود : « ثم إن هذا الاتجاه خطر على الدين نفسه : إنه انصراف عن النص الإلهى إلى العقل ، ومن جانب آخر إقامة مصدر لمعرفة الغيب غير النبوة ، وفى ذلك لا شك صرف للناس عن التأمل فى النص المقدس كمصدر لمعرفة الإلهيات ، وفيه كذلك تقليل من شأن النبوة »[٩٨] إذ هناك صعوبات تخرج العقل عن حد الاعتدال إن تشبث بالتوحيد بينهما ، وذلك كما حصل فى المدرسة الفلسفية فى الإسلام ، فالفلسفة مازالت ترى فى نفسها عجزاً عن حل مشكلات ما وراء الطبيعة ، ومازالت ترى أن عالم الغيب مشكلة عجزت عن الوصول إليه ، وكانت إذا ما عجزت عن الوصول إليه فإما أن تسلم بعجزها وتطلب عون الدين ، أو تلوى عنقها عنه وتصفه بأنه خرافة ، وبين الرأيين فرق : إن الموقف الذى وصف نفسه بالعجز واتهم وسائله المعرفية عن الوصول إلى عالم الغيب فيه خطوة إلى الإيمان ، أما الموقف الذى وصف الدين بالخرافة فيه تقهقر عن الإيمان وأقل ما يوصف به : الجمود والبلادة . وفى النهاية إذا وافقنا على قضية التوفيق وفق مقولة المدرسة الفلسفية كما عرضناه فهذا معناه أن الفلاسفة يؤمنون بعالم الغيب ومشكلات ما بعد الطبيعة ، وتاريخهم لا يشهد لهم بذلك .

* * *

الأثر الفكرى المتبادل بين الفكر الإسلامى والفلسفى للمدرسة الفلسفية (٩٩)

أما بعـــد ...

فلقد دخلت الترجمات الفلسفية الديار الإسلامية إلى اللغة العربية فى أواخر القرن الثانى وأوائل القرن الثالث الهجريين ، وكانت أول ما أحدثته من ظواهر التغيير فى الجماعة الإسلامية وفكرها أن أصبح « لفظ فلسفة » يطلق على فكر جماعة إسلامية ، وهم أنفسهم أصبح يطلق عليهم فلاسفة ، وهم الذين تخصصوا فى دراسة الفلسفة ترجمةً أو شرحاً أو كل من اشتغل بها وبفروعها فى جميع المجالات وهم : الكندى ، والفارابى ، وابن سينا ، وجماعة إخوان الصفا والغزالى وابن رشد ، والرازى الفيلسوف الطبيعى ... الخ .

وأصبح لها – أى لتلك الترجمات – من تراث الأوائل مدرسة يؤمها أساتذة وتلاميذ ورواد المعرفة ، وكان من أهم مسئوليتها تهيئة الذهن الإسلامى للفلسفة وقضاياها – كما قدمنا – وأصبح لها دورها الفعال بما أثارته من قضايا فكرية وبما أحدثته فى الصبغة التعليمية والتأليفية والثقافية ، ونود أن نقدم بعضاً من تلك التأثيرات المتبادلة على وجه الإجمال :

أولاً : حدث على مستوى اللغة العربية أن وجدت مصطلحات جديدة لعلوم جديدة مثل : فلسفة – منطق – الرياضة – الطبيعة – العلة – الصورة – الهيولى – موسيقى – كيمياء .... كل هذه علوم لها مصطلحاتها ، ووفدت على اللغة العربية ، ونشطت المدرسة الفلسفية إلى ترجمتها ، فأثرت بها اللغة العربية ووظفت لها مصطلحات كثيرة ، ومما ينبغى قوله – فى هذا المقام –: إن دعوى عدم صلاحية اللغة العربية – الشائعة فى عصرنا هذا – للعلم الحديث تُعَدّ دعوى من غير أساس تاريخى ، ويطعنها تاريخ المدرسة الفلسفية فى المجتمع الإسلامى وجهودها فى الترجمة .

ثانياً : ظهر على المستوى الثقافى سعة فى المضمون والشكل ، يعنى بعد أن كان المسلم يلم بالفكر الإسلامى فقط أصبح يلم أيضاً بالفكر الإغريقى والشرق إمَّا بقصد الاستفادة وإما بقصد الرد والنقد ، فإن عليه فى كلتا الحالتين أن يلم بالفكرين معاً ، وإن كان من المفكرين الإسلاميين فإنه يرى أن عليه التقصير إن لم يلم بها .

كذلك حدث على المستوى الثقافى أنْ وجدت قضايا لم تطرح من قبل على ساحة الفكر الإسلامى وهى تعتبر بلا شك من الأثر المتبادل بين الفكر الإسلامى والفلسفة ، وهى ظهور قضايا جديدة لم تكن قد ظهرت من قبل إلا بعد ترجمة الفلسفة مثل قضية الفلسفة والدين ، وهى قديمة منذ مدرسة الإسكندرية ... لكنها جديدة بالنسبة للفكر الإسلامى .

والسبب فى ظهورها هو « الجدل الدائر بين جدوى الفلسفة أو عدم جدواها فى الحقل الإسلامى » فكان لابد من جماعة المدرسة الفلسفية أن تنهض بعبء الرسالة التعليمية للفلسفة وبيان جدواها ونفعها لدى العقل والفلسفة والدين .

كذلك ظهرت فى الجانب الآخر قضية جديدة هى ما عرفت باسم « العقل والنقل » فهذه القضية تتوخى الشرح والتوضيح لقيمة الفكر الإسلامى ومعقوليته وعلاقة العقل بالنص المقدس وحدوده ، وتوضيح قضايا النقل من قضايا العقل ، ودعوة العقل إلى تبنى بناء العلوم الإسلامية على قواعد عقلية من أجل هدف دينى كعلم مصطلح الحديث ، وهو علم نقلى لتحرير نص الحديث من التزييف والتدليس وتاريخ الرواة وتتبعهم وفحص المزيف من الرجال من غيره ... وعلم أصول الفقه وهو قد وضعه الشافعى على غرار منطق أرسطو لغاية دينية ... كل ذلك كان فى توضيح الترابط بين العقل الإنسانى ومنهجه والنص الإلهى وكيفية فهمه . وبفضل هذه الرؤية قام حوار صحيح بين العقل والنقل .

ـــ قضية الدين والفلسفة طرحتها المدرسة الفلسفية .
ـــ وطرح مقابلها فى الفكر الإسلامى قضية العقل والنقل .
ـــ الهيولى والصورة أو اللاهوت والناسوت .
ـــ وطرح مقابلها فى الفكر الإسلامى المادة والروح والعلاقة بينهما .
ـــ علاقة الله بالعالم .
ـــ طرح مقابلها أيضاً فى الفكر الإسلامى مخالفة الله للحوادث .
ـــ والقول بالرأى بعضهم نزع إلى الرأى التشريعى والنظر فيه ، وبعضهم نزع إلى الرأى العقدى واعتبر الرأى فى العقيدة مهمته الدفاع عنها .

وتلك وظيفة علماء الكلام ومهمتهم تختلف عن علماء الشريعة فإن مهمة علماء الكلام الدفاع دون الاجتهاد .

أما علماء الشريعة فمهمتهم اجتهاد ودفاع ، وعلى ذلك يعتبر معنى الرأى فى الجانب العقدى يعنى الفهم والدفاع .

أما الرأى التشريعى فيعنى ما سبق بالإضافة إلى معنى الاجتهاد .

وظهر اتجاه آخر رفض العقل والرأى ، وأخذ بفكرة الإمام المعصوم ، وذلك هو التيار الشيعى أو اللاعقلى .

حتى إن الأصول الخمسة التى كانت عمد المذهب الاعتزالى ألفت مقابل أحداث فكرية جدت على الفكر الإسلامى ، فقضية توحيد الذات والصفات كانت مقابل الدعوى بتعدد

مقولة الفلاسفة القدماء والمسيحية ، والأصل الثانى من مذهبهم : العدل ، كان مقابل الجبرية بأن العبد غير مختار وأسندوا الظلم إلى الله ، وأصلهم الثالث : الوعد والوعيد ، كان ردًّا على المرجئة الذين قالوا : لا يضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة ، واعتبروا وعيد الله لغواً . وأصلهم الرابع : المنزلة بين المنزلتين أطلقه المعتزلة على صاحب الكبيرة ليتميز به عن عبدة الأوثان وغيرهم وأصلهم الخامس : الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، يعنى نشر الدعوة إلى الإسلام ودفع أوهام الزنادقة هذه أصول المعتزلة الخمسة التى ألفت فى سبيل الدعوة إلى الإسلام أو الدفاع عنه .

رابعاً : كذلك من الأثر المتبادل بينهما أن دخل كثير من المفاهيم فى الفكر الإسلامى كمصطلح الواجب ، وواجب الوجود ، والوجود لذاته ، والعقل الأول ، والعلة ، والمعلول ، والمفاهيم المنطقية برمتها ، ودخل علم الكلام الإسلامى مصطلحات وافدة مثل : هل الصفات عين الذات أو هى زائدة على الذات – وقضية خلق القرآن ، إلى غير ذلك من المفاهيم والقضايا التى دخلت على الفكر الإسلامى ، هذا فضلاً عن تأثر الفكر الإسلامى بتنظيم العلوم . ونرى فى الجانب الآخر وهو أثر الفكر الإسلامى على الفلسفة ، وذلك واضح من جوانب عديدة منها :-

(١) بحث نظرية النبوات كمظهر من مظاهر علاقة الله بالإنسان .
(٢) بحث معرفة الله بالجزئيات ، وقد كانت الفلسفة قبل ترى أن معرفة الله قاصرة على الكليات .
(٣) قضية خلق الله للعالم ، وقد كانت الفلسفة قبل ذلك لا ترى هذا .
(٤) البعث الجسمانى وقد كانت ترى قبل أن البعث غير جسمانى .

وغير ذلك من القضايا التى كانت صريحة فى الفكر الإسلامى ، ثم تبنتها الفلسفة لنفسها شرحاً وتفصيلاً .

وغير ذلك من القضايا التى شغلت العقل الإسلامى وفكره وبات يرى أن عليه أن يستوعبها .

خامساً : على مستوى الرأى الفكرى الإسلامى ظهر انقسام فيه حول الفلسفة وأهميتها وقيمتها وفائدتها ، فوجد هناك إسلاميون فلسفيون يحبون الفلسفة ، ويشاركون فيها ترجمة أو شرحاً أو تأليفاً أو تدريساً ، وهؤلاء هم الذين كونوا المدرسة .

ووجد فى الجانب الآخر إسلاميون لا يرغبون فى الفلسفة ، ولا يأخذون بها أورد السبكى فى فتاويه مسألة فى رجل أراد الاشتغال بالعلوم الإسلامية فهل يكون اشتغاله بالمنطق نافعاً

ويثاب على تعلمه ؟ وهل يكون المنكرِ عليه جاهلاً ؟

أجاب الشيخ الإمام – رحمه الله –: الحمد لله ، ينبغى أن يقدم على ذلك الاشتغال القرآن والسنة والفقه حتى يرتوى منها ويرسخ فى ذهنه الاعتقادات الصحيحة ، وتعظيم الشريعة وعلمائها ، وتقيص الفلسفة وعلمائها بالنسبة إلى الاعتقادات الإسلامية فإذا رسخ قدمه فى ذلك ، وعلم من نفسه صحة الذهن بحيث لا تروج عليه الشبهة على الدليل ، ووجد شيخاً دينا ناصحا حسن العقيدة أو من ليس كذلك ، لكنه لا يركن إلى قوله فى العقائد ؛ فحينئذ يجوز له الاشتغال بالمنطق وينفع به ، ويعينه على العلوم الإسلامية وغيرها ، وهو من أحسن العلوم وأنفعها فى كل بحث . ومن قال إنه كفر أو حرام فهو جاهل لا يعرف الكفر ولا التحريم ولا التحليل فإنه علم عقلى محض كالحساب غير أن الحساب لا يجر إلى فساد ؛ لأنه إنما يستعمل فى فريضة شرعية أو مساحة أو مال ، ولا يزدرى صاحبه غيره ، وليس مقدمة لعلم آخر فيه مفسدة . والمنطق وإن كان سالماً فى نفسه فإنه يتعاظم ويزدرى غيره فى عينه ، ويبقى يعتقد فى نفسه سقاطة نظر من لا يحسنه ، وينفتح له به النظر فى بقية علوم الحكمة من الطبيعى الذى ليس فيه الخطأ ، والإلهى الذى أكثر كلام الفلاسفة فيه خطأ منابذ للإسلام والشريعة ، فمن اقتصر عليه ولم تصنه سابقة صحيحة خشى عليه التزندق أو التغلغل باعتقاد فلسفى من حيث يشعر أو من حيث لا يشعر . هذا فصل القول فيه وهو كالسيف يأخذه شخص يجاهد فى سبيل الله وآخر يقطع به الطريق . انتهى .

ويمثل هذا الاتجاه جماعة « من أهل الحديث والفقهاء والصوفية » غير آن هذا الاتجاه بالغ فى موقفه من الفلسفة فحوله من الموقف الموضوعى إلى موقف عدائى يرفض الفلسفة كلية ، وحمل عليها بالهجوم إلى حد إصدار الفتاوى المكفرة لمن يتعلمها أو يقاربها . وهناك اتجاه يدعو للنظر إلى القضية من جديد من خلال نظرة معتدلة إلى حد ما ، فرأى « أن رفض الفلسفة بالكلية منطق غير سليم ، وكانت من وجهة نظره : أنها تشتمل على مجموعة من العلوم ، ولعلكم تذكرون حين قلنا : إن جميع العلوم أبناء علات للفلسفة ، فعلينا أن نرى الأمر بميزان العدالة ، فاستثنوا منها علوم الفلك وتدبير البيت والرياضة وغير ذلك من العلوم وكذلك (المنطق) ، وهى علوم تنفع الإنسان فى مسيرته الحضارية ، حتى بالغ بعضهم فجعل المنطق وهو فرع من فروع الفلسفة شرطاً للمجتهد (أى من شروط الاجتهاد دراسة المنطق على اعتبار أن المنطق هو من قواعد الفكر السليم) ؛ ولذلك عرفوه بقولهم : (هو عصمة الذهن عن الخطأ فى الفكر) غير أن ابن الصلاح عارض فى ذلك ، بعد ما قال : (لقد حاولت تعلمه فلم يتيسر لى ووجدت أن تعلمه لا ينفع المجتهد) ، ورأى هذا الرأى أيضاً الإمام النووى وهو أحد المجتهدين فى مذهب الشافعى . أما الغزالى فقد أنصف النظر والقول

حين حصر قضايا الفلسفة فى عشرين مسألة من أراد الاطلاع عليها سيجدها فى كتاب تهافت الفلاسفة ، ثم بعد أن حصرها رأى أنه يوافق الفلاسفة فى سبع عشرة منها ، وهى مسائل يجوز فيها الخلاف وحولها الاختلاف ، والمسائل الثلاث الباقية كفَّرهم فيها ..

فنلاحظ بعد هذا العرض أن الفلسفة الإلهية هى التى استبعدت من مجال التفلسف فى المدرسة الفلسفية ، وإن كل خلاف حول الفلسفة ينحصر فى « الجانب الإلهى فى الفلسفة الإسلامية » ونلاحظ – من غير تحرج فى القول – ان الفكر الإسلامى لم يخلِ الدار من اصوله أمام دخول الفلسفة المجتمع الإسلامى وإنما حاول أن يجلدها من غير أن يحدد إقامتها ، ولاسيما فى القضايا التى يعتبر الخوض فيها من المنهيات ، فهذا من الأثر المتبادل بين الفكر الإسلامى والفكر الفلسفى ، فكلاهما حد من مجال الآخر ، ولذلك نلاحظ أن الغزالى حين عنون كتابه (تهافت الفلاسفة) فإن الملاحظة العابرة إلى هذا العنوان تشير إلى أن الغزالى كان منهجيًّا فى عنوانه فهو قال : « تهافت الفلاسفة » على أساس أن الفلاسفة جمع فيلسوف والفيلسوف قد يخطىء وقد يصيب ، ويقصد فلاسفة معينين ، ولم يقل بتهافت الفلسفة ، على أساس أن الفلسفة غير الفيلسوف ، فهناك من الفلاسفة من كانت له فلسفة فيها التحرى الراشد ، وهناك من كانت له فلسفة غير رشيدة ، فالصواب والخطأ يلحق الفيلسوف ، ولم يقل تهافت العقل على أساس أن العقل ليس هو الفلسفة ولا الفيلسوف ، وإنما العقل هو أوسع من ذلك كله ، ولذلك كان موفقاً فى عنوانه « تهافت الفلاسفة »[(١٠٠)] .

يقول الشيخ أبو زهرة[(١٠١)] وهو يصف موقف الأشعرى عندما كون مذهبه : « وفى الحقيقة أن آراءه كانت وسطاً بين المغالين – بين النفى والإثبات – والمتجاذبين لأطراف النزاع من المعتزلة والحشوية والجبرية ثم يقول : وهو قد اختار ذلك الوسط من الآراء الفلسفية التى لها صلة بالقرآن ثم يقول : وقد استعان فى سبيل ذلك بقضايا فلسفية ومسائل عقلية خاض فيها الفلاسفة وسلكها المناطقة » . من هنا نستطيع القول إن الحركة الثقافية فى المجتمع الإسلامى نمت وأصبح هناك تميزات لمستويات المدارس الفكرية ، وازداد العقل الإسلامى خصوبة بما طرح عليه من قضايا ، بل أصبح الجو الإسلامى بعد تغلغل التراث الفلسفى فيه مشحوناً بتيارات بعضها يستند إلى الوحى ، وبعضها يستند إلى التراث الوافد ، والبعض الآخر يستند إلى التوليدات الفكرية ، ورغم تلك التيارات فقد ظل الإسلام مركزاً لدوائره الثقافية . ويفيد فى هذا المقام أن نشير إلى بطلان القول الذى يرمى الإسلام بالتزمت والجمود ؛ لأن الإسلام رعى شئون الإنسان الثقافية ، ورعى العقل الإنسانى حين حفظ عليه حريته وكفل له شئون فكره .

بعد ما سبق بات واضحاً أن ثمة تأثرا وتأثيرا ظهر فى مكونات المدرسة الفلسفية ومكونات

الفكر الإسلامى يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق : ليس بين العلماء نزاع فى أن الفلسفة الإسلامية متأثرة بالفلسفة اليونانية ومذاهب الهند وآراء الفرس . ولعل هذا هو الذى جعل من الباحثين فى تاريخ الفكر الإسلامى والفلسفة الإسلامية من الغربيين مَنْ يقصدون فى دراستهم إلى استخلاص العناصر الأجنبية التى قامت الفلسفة الإسلامية على أساسها أو تأثرت بها فى أدوارها المختلفة ، يجعلون ذلك همهم ، ويتحرون على الخصوص إظهار أثر الفكر اليونانى فى التفكير الإسلامى واضحاً قويًّا .

وليس من العدل إنكار ما لهذه الأبحاث من نفع علمى برغم ما قد يلابسها من التسرع فى الحكم على القيمة الذاتية لأصل التفكير الإسلامى ، وعلى مبلغ انفعال هذا التفكير للعوامل الخارجية من غير اعتبار لما يمكن أن يكون له من عمل فيها .

والعوامل الأجنبية المؤثرة فى الفكر الإسلامى وتطوره ، مهما يكن من شأنها فهى أحداث طارئة عليه صادفته شيئاً قائماً بنفسه فاتصلت به لم تخلقه من عدم ، وكان بينهما تمازج أو تدافع ولكنها على كل حال لم تمح جوهره محوا[١٠٢] .

ونزيد فى القول على ما ذكره الشيخ مصطفى عبد الرازق فنقول : إن الفكر الإسلامى صبغ المدرسة الفلسفية بغايته واتجاهه حتى أصبح فلاسفتها دعاة من طراز فريد إلى الفكر الإسلامى ، وظهرت مدرستهم على أنها هامش للفكر الإسلامى فى مجال الإلهيات وسوف نلاحظ ذلك فى محاضرتنا المقبلة التى ستكون حول قضية الدين والفلسفة أو محاولة التوفيق بين تراثين : تراث أصيل وتراث وافد .

« ومن غير شك أنه لولا هذه الفلسفة التى اتصل بها المسلمون لما كانت هذه الدقة التى نراها فى تحديدهم لقضايا علومهم المختلفة ولما كان هذا الطول فى نفس التفكير لديهم ، فأصول الفقه والفقه نفسه وعلوم اللغة العربية من نحو وصرف وبلاغة مدينة فى تطورها وتنظيمها إلى حد كبير للفلسفة الإغريقية فى نواحيها المختلفة »[١٠٣] .

ومن الأمور البارزة فى تأثر الفلسفة بالفكر الإسلامى الجانب الميتافيزيقى هذا الجانب بالذات هو ما يخص الفلسفة ، حتى فى العصر الحديث نلاحظ أن الفكر الإسلامى أثراه ونماه حتى أصبح مفهوم للميتافيزيقا يطلق بمعنيين :

* يراد به ما وراء الكون (عالم الغيب) فيشمل ما وراء عالمنا المنظور مما لا تدركه معارفنا البشرية لأنها محدودة الوظيفة ، كالحق تعالى شأنه وصفاته وتنزيهه ، وعلاقته بخلقه ، والحشر ، والملائكة ، والجنة والنار ، هذا القسم لا يخضع للمعارف البشرية إنما أساسه الوحى الإلهى ، وعلاقة الإنسان به علاقة إيمان . والدين الوحيد الذى أفاض فى هذا الجانب هو

الدين الإسلامى .

* ومعنى آخر يراد به ما وصفه أرسطو وهو القسم الدنيوى من الميتافيزيقا ، وهو ما أطلق عليه أرسطو الفلسفة الأولى التى تدرس الكائن من حيث إنه كائن كذلك تدرس الأشياء من حيث أسبابها وعللها وجوهرها حتى تتسلل إلى أعلى المبادىء والعناصر حتى المبدأ الأعلى أو علة العلل ، فهى تلبى حاجة الإنسان إلى فهم شامل مطلق غير أنه قائم على المعرفة البشرية فى الميتافيزيقا التى وضعها أرسطو ، وهو المعنى الثانى ، وأما المعنى الأول فهو ما استفادته الفلسفة من الدين الإسلامى ، وأصبحت الميتافيزيقا بمفهوميها أحد أجزاء الفلسفة الإسلامية ولها مميزاتها على ميتافيزيقا أرسطو ، وهى بهذين المفهومين تعتبر معلما بارزا يشير إلى حقيقة انتسابها الإسلامى .

تعقيـــب

وسواء تبنى المسلم الفلسفة الإغريقية أو نبذها فإنه كان مسلماً ، وظل المسلم مسلماً تختلف مثله العليا عن مثل الإغريق . فالإغريقى والمسلم يطلب كل منهما : الحرية السياسية ، ولكن الإغريقى كان يرى : أن الحرية غاية وسيلة التعبير عنها هى المجتمع الحر الذى يحكم نفسه ، والذى يصوغ قوانينه ، ويعبد الآلهة التى ترضيه ، أما الحرية لدى المسلم فهى وسيلة تمنع كل تدخل يعوق إخلاصه لشريعته المنزلة ، والتى لا يستطيع بشر أن يغير منها كذلك يعبد ربًا واحداً ، ويمنعه إيمانه به أن يعبد معه معبوداً آخر .

وكذلك من الطرفين : المسلم والإغريقى يطلب الحكمة ويتخذ السبيل إليها ، ولكن اليونانى يرى فى الحكمة أنها وليدة العقول ، أما الحكمة عند المسلم فهى التقوى . ولئن تنازعت المثل عند المسلم واليونانى فإن العالم فى حاجة إليهما .

* * *

الهوامش

(١) يراجع فى هذه المرحلة :
(١) سيرة ابن هشام شرحى الروض الأنف للسهيلى ، المطبعة الأميرية .
(٢) طبقات ابن سعد – بيروت .
(٣) تاريخ الطبرى – دار المعارف .
(٤) فى الفكر الدينى الجاهلى لصاحب البحث – دار المعارف .
(٢) يراجع سيرة ابن هشام شرح روض الأنف للسهيلى – القاهرة .
(٣) المرجع نفسه ، وراجع الفكر الدينى الجاهلى – محمد إبراهيم الفيومى ، دار المعارف .
(٤) سورة الحج . الآية ١٧ .
(٥) براجع لمزيد من التفصيل : فى الفكر الدينى الجاهلى ، د . محمد إبراهيم الفيومى – دار المعارف .
(٦) براجع فى هذه المرحلة :
(١) المراجع السابقة ويزيد عليها .
(٢) الإتقان فى علوم القرآن .
(٣) قواعد التحديث ، جمال الدين القاسمى ، دمشق .
(٤) السنة قبل التدوين : الشيخ محمد أبو زهرة .
(٧) قواعد التحديث لجمال الدين القاسمى (دمشق ١٣٥٣ هـ) (ص٥١ – ٥٣) ، مصطلح الحديث لعبد الغنى محمود (مصر ، الطبعة الثانية(١٣٣١ هـ – ١٩١٣م) (ص٢ – ٥) .
(٨) يراجع بالإضافة إلى ما سبق من مراجع :
(١) نظرة عامة فى تاريخ الفقه الإسلامى : د . على حسن عبد القادر .
(٢) الملل والنحل للشهرستانى تحقيق ودراسة د . محمد بن فتح الله بدران .
(٣) مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الأشعرى تحقيق الشيخ : محمد محيى الدين عبد الحميد .
(٤) مقدمة ابن الصلاح تحقيق د . عائشة عبد الرحمن .
(٥) التمهيد فى تاريخ الفلسفة الإسلامية – الشيخ مصطفى عبد الرزاق .
(٦) قضايا فى الاجتماع الإسلامى – محمد إبراهيم الفيومى – الأنجلو المصرية .
(٩) يراجع : قضايا فى الاجتماع الإسلامى – د . محمد إبراهيم الفيومى ، الأنجلو المصرية .
(١٠) يراجــع :
(١) فتح البارى لابن حجر العسقلانى جـ٤ المطبعة الأميرية .
(٢) مالك بن أنس للأستاذ الشيخ أمين الخولى ، دار الكتب الحديثة .
(٣) جامع بيان العلم جـ٢ طبعة الموسوعات ١٣٢ .
(٤) سورة النساء : آية ٨٢ .

(٥) سورة الاسراء آية ٨٥ .
(٦) القرآن والفلسفة ، دكتور محمد يوسف موسى ، دار المعارف
(٧) قضايا فى الاجتماع الإسلامى ، محمد إبراهيم الفيومى .
(٨) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق .
(٩) الإمام الغزالى وعلاقه اليقين بالعقل ، د . محمد إبراهيم الفيومى .
(١١) سورة النساء : آية ٨٢ .
(١٢) يراجع : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة : د . محمد عبد الهادى أبو ريدة .
(١٣) يراجـــع :
(١) طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة — دار الحياه — لبنان .
(٢) تاريخ الفلسفة فى الإسلام . ديبور ، ترجمة : محمد عبد الهادى أبو ريدة .
(٣) تاريخ الفلسفة الإسلامية — ماجد فخرى ، ترجمة : كمال اليازجى ، دار لمحياة — لبنان .
(٤) الفهرست لابن النديم .
(٥) معالم الفكر العربى — د . كمال اليازجى .
(٦) الفكر العربى ومكانته فى التاريخ ، ديلاس أوليرى ، ترجمة : تمام حسان .
(٧) التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية — عبد الرحمن بدوى .
(٨) فى الفكر الدينى الجاهلى — د . محمد إبراهيم الفيومى .
(٩) جوهرة التوحيد — اللقانى ، شرح البيجورى .
(١٤) يراجع الفهرست لابن النديم .
ويراجع : جوهر التوحيد — اللقانى ، شرح البيجورى .
(١٥) ص ٢٥٨ طبعة السندوبى ,
(١٦) تسمى هذه المحاورة « كتاب التفاحة » لأن أرسطو فى أثنائها يمسك بيده تفاحة يعصم بريحها ما بقى من نفسه ، وفى ختام المحاورة ترتخى قبضة يده ، فتسقط التفاحة على الأرض . تاريخ الفلسفة الإسلامية د . ماجد فخرى .
وقد رأيت مختصراً لهذا الكتاب مخطوطاً ضمن مجموعة بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية وعنوانه : « مختصر كتاب التفاحة لسقراط » والفيلسوف الذى يتكلم هو سقراط . وعلى القارىء الرجوع إلى هذا المخطوط لفهم ما يقال من كتاب التفاحة هنا ، وإلى تاريخ المذاهب الفلسفية لنستلانا ، وهو مصور بمكتبة الجامعة المصرية ، ص ٤٣١ — ٤٤٤ ليرى أصل هذا الكتاب .
(١٧) نشر هذا الكتاب لأول مرة العلامة فريدريخ ديتريضى ببرلين عام ١٨٨٢ .
(١٨) نفس المصدر ص ٨ .
(١٩) نفس المصدر ص ٣ .
(٢٠) نفس المصدر ص ١٦ ، ٩٣ .
(٢١) نفس المصدر ص ٥ .

(٢٢) وكان المتأخرون يعتبرون أن من كتب أرسطو الصحيحة مختصر كتاب (الأسطقسات الإلهية) لبرقلس.

(٢٣) يراجــع :

(١) معالم الفكر العربي ، د . كمال اليازجي .

(٢) ما بعد الطبيعة ترجمة ماجد فخري ، النصوص الفلسفية الميسرة .

(٣) مبادىء الفلسفة القديمة — النصوص الفلسفية الميسرة .

(٤) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، عبد الرحمن بدوى ، وخاصة بحث من الاسكندرية إلى بغداد ، ماكس مايرهوف .

(٢٤) مبادىء الفلسفة القديمة — النصوص الفلسفية الميسرة .

(٢٥) يراجع : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية : عبد الرحمن بدوى وخاصة من الإسكندرية إلى بغداد د. ماكس مايرهوف .

(٢٦) يراجــع :

(١) رسائل الكندى الفلسفية — تحقيق محمد عبد الهادى أبو ريدة .

(٢) رسالة الفلسفة الأولى — تحقيق : د . أحمد فؤاد الأهوانى .

(٣) طبقات الأطباء ، ابن أبى أصيبعة — دار الحياة — بيروت .

(٤) تمهيد فى الفلسفة الإسلامية ، الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق .

(٥) الجانب الإلهى فى التفكير الإسلامى ، محمد البهى .

(٦) تاريخ الفلسفة فى الإسلام — ديبور — ترجمة : محمد عبد الهادى أبو ريدة .

(٧) معالم الفكر العربى — كمال اليازجى — دار العلم للملايين .

(٨) التفكير الفلسفى فى الإسلام ، الإمام عبد الحليم محمود — دار المعارف .

(٩) تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ماجد فخرى ترجمة : كمال اليازجى .

(١٠) ملاحظات على المدرسة الإسلامية ، الدكتور محمد إبراهيم الفيومى .

(٢٧) ووفق هذا المعنى ما ذكره ابن عدى على شرح مقالة أرسطو فى ما وراء الطبيعة .

قال أرسطو :

ومن العدل أن لا نقتصر على أن نشكر الذين شاركناهم فى الآراء بأعيانهم فقط دون أن نشكر أيضاً من كان له ذلك ولو بعض الحظ ؛ فإنهم قد أعانونا بعض المعرفة ، وذلك أنهم تقدموا فراضوا عقولنا وخرجوها . فإن طيموثاوس لو لم يكن لكنا سنعدم كثيراً من تأليف اللحون ، ولو لم يكن فرونس لم يكن طيموثاوس . وعلى هذا المثال يجرى الأمر فيمن تكلم فى الحق ، وذلك أنا أخذنا بعض الآراء من بعض من سلف ، وكان آخرون السبب فى كون هؤلاء .

قال يحيى بن عدى : أمّا أنّ شكر الحسن واجب (٢٦٨ أ) على المحسَن إليه ، فظاهر لكل ذى عقل صحيح ، ومن فعل ما يجب عليه فعادل ؛ وشكر المحسن إذاً عدل ، ولأنه لا إحسان أفضل من إحسان من جاء بالأفضل ، ولا شيء أفضل للإنسان مما يُصير به ذاته على أفضل أحوالها ، وهذا هو علم الحق ؛ فشكر من كان سبباً له فى علمه بالحق واجب ، ولأن أسلافنا الذين كانوا أسباباً لعلم الحق باستخراج مائيته وافادتهم إيانا وتخريجهم عقولنا بذلك أسباب لنكون مفيدين منها ،

فمن البين أن لهم حظاً فى وصولنا إلى ما وصلنا إليه من علم الحق ، وقسطا فى الإحسان إلينا به ؛ ولذلك يجب علينا لهم الشكر . وقوله فى ذلك واضح مستغن عن شرح ، سوى أن نعرف أن قوله : « وذلك أنهم راضوا عقولنا وخرجوها » – أتى به سبباً لشكر الذين شاركاهم فى آرائهم ، ووسطا تبين به ذلك . وقوله : « وذلك أنا أخذنا بعض الآراء من بعض من سلف ، وكان آخرون السبب فى كون هؤلاء » – تصحيح لقوله : « فعلى هذا المثال يجرى الأمر فيمن تكلم فى الحق » . وإنما أتى بما قاله فى هذا الفصل لكى (٢٦٨ ب) يجمع مع العلم بالحق العمل بالعدل ، فتكمل فلسفتهم ولا يدخلها خلل ولا نقص .

(٢٨) يراجـــع :

(١) كتاب النصوص .

(٢) التعليقـــات .

(٣) تحصيل السعادة . من مطبوعات مجلس دائرة المعارف العثمانية سنة ١٣٤٥ .

(٤) الثمرة المرضية فى الرسالات الفارابية دبتريص سنة ١٨٩٠ .

(٥) ما ينبغى تعلمه قبل الفلسفة ومعنى الفلسفة – المطبعة السلفية .

(٦) طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة .

(٧) الأفلاطونية المحدثة عند العرب ، عبد الرحمن بدوى – النهضة المصرية .

(٨) فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، إبراهيم بيومى مدكور ، دار المعارف .

(٩) تمهيد فى الفلسفة الإسلامية الأستاذ الشيخ مصطفى عبد الرازق .

(١٠) تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ماجد فخرى ، ترجمة كمال اليازجى .

(١١) التفكير الفلسفى فى الإسلام– عبد الحليم محمود .

(١٢) معالم الفكر العربى – د . كمال اليازجى .

(١٣) ابن باجة وفلسفة الاغتراب – د . محمد إبراهيم الفيومى – دار الجيل .

(٢٩) يراجع : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية – د . عبد الرحمن بدوى وخاصة أهل السنة القدماء بآراء علوم الأوائل – جولدتسيهر .

(٣٠) يراجع طبقات الأطباء – ابن أبى أصيبعة .

(٣١) يراجع رسالة للفارابى فى الرد على جالينوس فيما ناقض فيه أرسطوطاليس لأعضاء الإنسان – من كتاب رسائل فلسفية : للكندى والفارابى وابن باجة وابن عدى – جمع وتحقيق البحاثة المحقق د . عبد الرحمن بدوى .

(٣٢) يراجع نفس المرجع السابق .

(٣٣) بياض فى ط بمقدار ٤ كلمات .

(٣٤) يراجع للمصدر السابق نفسه .

(٣٥) يراجـــع :

(١) منطق المشرقيين .

٢) مجموعة رسائل ابن سينا .

(٣) الشفا – الجزء الأول .
(٤) طبقات الأطباء ، ابن أبى أصيبعة .
(٥) سيرة ابن سينا كما حكاها ابن سينا من كتاب طبقات الأطباء ابن أبى أصيبعة ونسخة من نشر د . أحمد فؤاد الأهوانى .
(٦) التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية وخاصة بحث كارلو ألفونسو نلينو : محاولة إيجاد المسلمين فلسفة شرقية .
(٧) تمهيد فى الفلسفة الإسلامية ، الأستاذ الشيخ مصطفى عبد الرزاق .
(٨) تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ماجد فخرى ترجمة كمال اليازجى .
(٩) معالم الفكر العربى ، كمال اليازجى .
(١٠) ملاحظات على المدرسة الفلسفية فى الإسلام – محمد إبراهيم الفيومى .
(١١) تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، محمد عبد الهادى أبو ريدة .
(١٢) التفكير الفلسفى فى الإسلام – عبد الحليم محمود .
(١٣) الإمام الغزالى وعلاقة اليقين بالعقل – محمد إبراهيم الفيومى .
(١٤) ابن باجة وفلسفة الاغتراب – د . محمد إبراهيم الفيومى .

(٣٦) كانت القصبة السياسية لولاية خراسان . ثم أصبحت المركز الثقافى والدينى لمملكة طخارستان . وفى سنة ٦٥٣ شن عليها ابن قيس الأحنف الحصار حتى فتحها . واجتاحها جنكيز خان سنة ١٢٢٠ فدمرها .

(٣٧) مدينة أوزبيكستان (الاتحاد السوفيتى)، على ملتقى الطرق بين روسيا وفارس والهند والصين .

(٣٨) هو نوح الثانى ابن منصور (٩٧٦ – ٩٩٧) جلس على العرش وهو فى عمره فتولى الحكم أمام الوزير أبى الحسين عبدالله العتبى . ولم يتمكن من إخضاع أمراء الأقاليم وأخصهم سبكتكين .

(٣٩) أو السبعية طائفة من أهل الشيعة ينتسبون إلى إسماعيل بن جعفر الصادق سادس الأئمة . وهم يقيمون اليوم فى الهند وسوريا .

(٤٠) دخـــل (ن . ر) .

(٤١) عدة مواضع فى إيران وفارس وكرمان وهمدان . أشهرها نساخراسان .

(٤٢) بلدة فى خراسان .

(٤٣) مدينة فى خراسان فيها قبر الإمام على الرضا وقبر هارون الرشيد .

(٤٤) مدينة فى زياد جرجان وتدعى أيضاً استرباد .

(٤٥) من أمراء بنى زياد فى العراق العجمى وطبرستان (ن . ر) .

(٤٦) نسبة إلى جوزجان وهو اسم قديم لمنطقة فى بلاد تركستان الأفغانية قرب جيحون .

(٤٧) أبو طاهر بن فخر الدولة البويهى حاكم همدان وكرمانشاه .

(٤٨) مدينة فى إيران .

(٤٩) مدينة فى إيران جنوباً بغرب فيها قبر ابن سينا .

(٥٠) هكذا وردت والصحيح قرميسيس وهى معرب كرمانشاه – بلد – .

(٥١) اسم موضع فى العجم . (ن . ر) .

(٥٢) من أمراء بنى كاكاوية استوزر ابن سينا . وتوفى سنة ١٠٢٩ .
(٥٣) القرطـــاس .
(٥٤) مدينة فى إيران كانت عاصمة الصفويين قتل تيمورلنك أهلها وعمل هرما من ٧٠,٠٠٠ جمجمة .
(٥٥) فئة من المتعبدين واحدهم صوفى وهو عندهم من كان فانياً نفسه باقياً بالله تعالى مستخلصاً من الطبائع متصلاً بحقيقة الحقائق . ويطلق العامة عليهم الدراويش .
(٥٦) بلد بتخوم قومس من عمل خراسان .
(٥٧) كورة فى فارس .
(٥٨) من علماء اللغة .
(٥٩) ولد فى هراة . من علماء اللغة له كتاب التهذيب .
(٦٠) أبو الفتح على بن العميد (٩٢٠ – ٩٩٧) لقب بذى الكفايتين – السيف والقلم – ووزر لركن الدولة ومؤيد الدولة . ثم دست عليه الدسائس فسجن وعذب ومات .
(٦١) كاتب ديوان الإنشاء فى دولة بنى بويه .
(٦٢) وزير مؤيد الدولة الذى لقبه بكافى الكفاية له مؤلفات فى الأدب والشعر (٩٣٦ – ٩٩٥) ولد فى طالقان وتوفى فى أصفهان (ن . ر) .
(٦٣) مدينة فى إيران هى قاعدة إقليم فارس فتحها أبو موسى الأشعرى وعثمان بن أبى العاص فى أواخر خلافة عثمان . نشأ منها عدة علماء .
(٦٤) تقشـــر .
(٦٥) القطـــن .
(٦٦) عصارة الخشخاش وهو نبات يحمل أكوازًا بيضاء وهو منوم مخدر (ن . ر) .
(٦٧) يراجـــع
(أ) مقدمة منطق المشرقيين ، ابن سينا .
(ب) الإمام الغزالى ، محمد إبراهيم الفيومى .
(جـ) التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية .
(٦٨) يراجـــع :
(أ) الرسالة التاسعة (فى أقسام العلوم العقلية) من مجموعة الرسائل .
(ب) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية .
(٦٩) تاريخ الفلسفة فى الإسلام .
(٧٠) يراجع : تسع رسائل فى الحكمة – طبع القاهرة .
(٧١) يراجع : المثل العقلية الأفلاطونية ، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوى ، المعهد الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة ، نصوص وترجمات لمؤلفين شرقيين المحلية ، رقم ١٢ – وكالة المطبوعات – الكويت .
(٧٢) يراجع : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية . د . عبد الرحمن بدوى وخاصة : محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية – كرلو الفونسو نلينو .
(٧٣) رسالة الفلسفة الأولى – د . أحمد فؤاد الأهوانى .

(٧٤) يراجع : التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية أحالنا إلى رسالة الفارابى لما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة .

(٧٥) الآنية : تحقق الوجود العينى من حيث مرتبته الذاتية ، « التشريعات » للجرجانى وفى « دستور العلماء » : « الآنية التحقق ، وتحقق الوجود العينى من حيث رتبته الذاتية » .

(٧٦) « الشفاء » : الإلهيات ، الجملة الأولى ، المقالة الأولى ، الفصل الأول .

(٧٧) يراجع ما ذكرناه فى ص ٨٦ قسمته العقلية لفائدة الفلسفة .

(٧٨) ما ذكره الفارابى فى رسالته « تحصيل السعادة » يكاد يتابع فيها ما كتبه فى رسالة أسماها : « فى فلسفة أفلاطون وأجزاؤها وترتيب أجزائها من أولها إلى آخرها » نشرها الباحثة د . عبد الرحمن بدوى فى كتابه : أفلاطون فى الإسلام : نصوص حققها وعلق عليها — دار الأندلس .

(٧٩) لمزيد من البحث والمراجع فى النواميس :

* ذكر أفلاطون فى كتابه النواميس : ترجمة أبى نصر الفارابى أن وضع النواميس بالحقيقة ليس هو كل من يروم ذلك ، لكن من خلقه الله وهيأه لوضع النواميس .

* ثم ذكر أنه لا سبيل إلى معرفة حقائق النواميس وفضيلتها وحقائق جميع الأشياء إلا بالمنطق والتدريس فيه .

* والناموس ليس محدثاً فى هذا الزمان لكنه شىء قد كان فى الأزمان القديمة .

* ينبغى أن تكون السنة الإلهية لا تفاوت فيها ولا خلل ومعنى التفاوت هو أن كل من نظر إليها فمن يأتى بعدها من أمثال واصفها يرتضيها ولا يعيب عليها .

فى المقالة الأولى من كتاب النواميس :

من تراه كان السبب فى وضع النواميس لكم ؟ أهو بعض الملائكة أو بعض الناس ؟

* يراجع : أفلاطون فى الإسلام — أ . د . عبد الرحمن بدوى .

(٨٠) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية .

(٨١) ص ٢ — ٣ من طبع بمباى . وفى « تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات » ، طبع قسطنطينية سنة ١٢٩٨ ص ٢ — ٣ . وطبع القاهرة سنة ١٣٢٦ ، ص ٣ .

(٨٢) المتوفى حول ١٠٥٠ هـ (١٦٤٠ م) .

(٨٣) الأفلاطونية المحدثة عند العرب ص ١٣٩ دكتور عبد الرحمن بدوى . الناشر وكالة المطبوعات — الكويت ١٩٧٧م .

(٨٤) « المجموع من مؤلفات أبى نصر الفارابى » : كتاب « الجمع بين رأيى الحكيمين » ، ص ٣٢ ، القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ = ١٩٠٧م .

(٨٥) لاحظ التحفظ واللياقة فى التعبير حتى يستطيع بهذا التخفيف أن يوفق بين أرسطو وأفلاطون فى هذه المسألة العسير فيها التوفيق .

(٨٦) المرجع السالف ، ص ٢١ — ص ٣٢ .

(٨٧) راجع : « أرسطو عند العرب » ، القاهرة سنة ١٩٤٧م .

(٨٨) هو بريسون الفيثاغورى المحدث : ويرد اسمه أحياناً على الصورة (رونس) كما فى الفهرست لابن النديم .

(٨٩) يقدم الفارابى لرسالة : تلخيص نواميس أفلاطون بقول :

وغرضنا من تقديم هذه المقدمة هو أن أفلاطون الحكيم لم تكن تسمح نفسه بإظهار العلوم وكشفها لجميع الناس . فسلك طريق الرمز والإلغاز والتصنيف لئلا يقع العلم إلى غير أهله فيتبدل ، وإلى من لا يعرف قدره أو يستعمل فى غير موضعه ، قال الفارابى : وذلك فيه صواب . وهذا المعنى من أسرار كتبه ... ولا يميز بينها إلا من تمهر فى العلم الذى فيه كلامه – وهذا هو سبيل كلامه فى « النواميس » لعل ما قدمه الفارابى لتلك الرسالة كان أحد العوامل المشجعة للاتجاه نحو الحكمة المشرقية التى تميل إلى الرمزية والاتجاه نحو تآليفه الخاصة وهو ما أسماه بالمضنون به وقناعته بهذا الاتجاه حفزه ليرفض فلسفة أرسطو العقلية الجافة .

(٩٠) يراجع قضية التوفيق :

(١) تحصيل السعادة – الفارابى .

(٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية – الشيخ مصطفى عبد الرازق .

(٣) تسع رسائل فى الحكمة – ابن سينا .

(٤) الملل والنحل – الشهرستانى . تحقيق : محمد ابن فتح الله بدران .

(٥) الفصل فى الملل والنحل – ابن حزم .

(٦) طبقات الأمم – صاعد الأندلسى .

(٧) الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى – محمد البهى .

(٨) التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية – عبد الرحمن بدوى . وخاصة موقف أهل السنة القدماء بآراء علوم الأوائل لاجنتس جولد زيهر .

(٩) أبى حامد الغزالى – الذكرى المئوية – وخاصة بحث : معرفة الغيب – عبد الحليم محمود .

(٩١) ص ٤٠ .

(٩٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٧٩ .

(٩٣) تسع رسائل فى الحكمة ص٢ .

(٩٤) يراجع : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية : لجنة التأليف والترجمة والنشر .

(٩٥) يراجع : الطبيعيات من عيون الحكمة – القاهرة .

(٩٦) التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ٧٨ .

(٩٧) الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى .

(٩٨) أبو حامد الغزالى – الذكرى المئوية ، معرفة الغيب .

(٩٩) يراجـــع :

(١) فتاوى السبكى : تقى الدين السبكى .

(٢) فتاوى ابن الصـــلاح .

(٣) الإمام الغزالى – محمد إبراهيم الفيومى .

(٤) تاريخ المذاهب الفلسفية – الشيخ محمد أبو زهرة .

(٥) تاريخ الفلسفة فى الإسلام – ديبور – ترجمة : محمد عبد الهادى أبو ريدة .

(٦) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ـ الشيخ مصطفى عبد الرازق .

(٧) الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ـ د . محمد البهى .

(٨) ملاحظات على المدرسة الفلسفية فى الإسلام . د . محمد إبراهيم الفيومى .

(٩) ابن باجة وفلسفة الاغتراب ـ د . محمد إبراهيم الفيومى .

يفيد هذا الموضوع فى توضيح موقف المفكرين الإسلاميين من تراث الأوائل ويعالج القضية التى أثارها : كارل هينرش بكر تحت عنوان : تراث الأوائل فى الشرق والغرب وترجمها د . بدوى فى كتابه : « التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية » وفحواها : أنَّ الإسلام تحالف مع الفلسفة لمحاربة الغنوص الذى كان يحارب الإسلام دينياً وسياسياً .. وليس رغبة خالصة فى تحصيل العلم .. فهذا فى نظره رغبة غير مفهومة ولا معهودة فى الشرقيين .. إلى آخر البحث الذى لا يعالج القضية برؤية موضوعية إنما يلبسها أحكاماً مسبقة صنعوها وصدقوها ...

(١٠٠) الإمام الغزالى ـ د . محمد إبراهيم الفيومى ـ الأنجلو المصرية .

(١٠١) تاريخ المذاهب الإسلامية ، دار الفكر العربى .

(١٠٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية .

(١٠٣) الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ص ١٩٢ د . محمد البهى .

جريدة المصادر والمراجع

أولاً : المصادر :

ـ القرآن الكريم وكتب السنة النبوية الصحيحة .

ثانياً : المراجع :

ـ نذكر مراجع البحث القديمة والمعاصرة مرتبة ترتيباً أبجديًا حسب الأعلام ، وثمة غيرها نكتفى بإثباته فى موطنه من البحث .

(١) الأشعرى .

مقالات الإسلاميين ـ تحقيق الشيخ محمد محيى الدين عبد الحميد .

(٢) ابن أبى أصيبعة .

طبقات الأطباء ـ ط دار الحياة ـ بيروت .

(٣) ابن حجر .

فتح البارى جـ٤ ط١ ـ القاهرة .

(٤) ابن حزم .

الفصل فى الملل والأهواء والنحل ط القاهرة ـ الحلبى .

(٥) ابن خلدون .

مقدمة ابن خلدون . ط بيروت .

(٦) ابن سعد .

الطبقات الكبرى . ط بيروت .

(٧) ابن سينا .

منطق المشرقيين ـ مجموعة رسائل : تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات . ط القاهرة .

الشفاء ـ الجزء الأول .

(٨) ابن هشام .

السيرة ـ ط القاهرة .

(٩) ابن صاعد (صاعد الأندلسى) .

طبقات الأمم .

(١٠) ابن الصـــلاح .
فتاوى ابن الصلاح . ط القاهرة .
(١١) ابن عبد ربه .
جامع بيان العلم . ط الموسوعات .
(١٢) ابن النديــــم .
الفهرست ـ القاهرة .
(١٣) أبو زهــــرة .
تاريخ المذاهب الإسلامية . ط دار الفكر العربى ـ القاهرة .
(١٤) أبو زهــــرة .
السنة قبل التدوين ـ القاهرة .
(١٥) بدوى (عبد الرحمن) .
* الأفلاطونية المحدثة عند العرب ـ النهضة المصرية .
* التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ـ دراسات للكبار .
* المستشرقين . ترجمة الدكتورعبد الرحمن بدوى .
* رسائل فلسفية . للكندى والفارابى وابن باجة وابن عدى . تحقيق .
* المثل العقلية الأفلاطونية نصوص وترجمات لمؤلفين شرقيين ـ الكويت .
(١٦) البهــــى (محمد) .
الجانب الإلهى فى التفكير الإسلامى ـ مكتبة وهبة ـ القاهرة .
(١٧) التوحيــدى (أبو حيان) .
المقابسات . ط السندوبى .
(١٨) خولى (الشيخ أمين) .
مالك بن أنس . جزآن فى مجلد ـ دار الكتب الحديثة .
(١٩) ديــــور .
تاريخ الفلسفة فى الإسلام . ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة ـ النهضة المصرية
(٢٠) ديلاســى أولـــيرى .
الفكر العربى ومكانته فى التاريخ .
ترجمة تمام حسان ـ القاهرة .
(٢١) السهيلـــى .
الروض الأنف . ط القاهرة .

(٢٢) **السيـــوطى .**
الإتقان فى علوم القرآن . ط القاهرة

(٢٣) **السبكى (تقى الدين) .**
فتاوى السبكى . ط القاهرة .

(٢٤) **الشهرستـــانى .**
الملل والنحل . تحقيق ودراسة . محمد بن فتح الله بدران ، فى مجلدين كبيرين – طبعة الأزهر .

(٢٥) **الطبـــرى .**
تاريخ الأمم والملوك – القاهرة .

(٢٦) **عبد القادر (على حسن) .**
نظرة عامة فى تاريخ الفقه الإسلامى . ط القاهرة .

(٢٧) **عبد الرازق (الأستاذ الشيخ مصطفى) .**
تمهيد فى تاريخ الفلسفة الإسلامية . ط القاهرة .
فيلسوف العرب والمعلم الثانى . ط القاهرة .

(٢٨) **الغزالى (أبو حامد) .**
تهافت الفلاسفة – تحقيق ودراسة : سليمان دنيا – دار المعارف المصرية .

(٢٩) **الفـــارابى .**
آراء أهل المدينة الفاضلة . القاهرة .
الجمع بين رأيى الحكيمين . القاهرة .
مبادىء الفلسفة القديمة . القاهرة .
الفصـــوص . دار المعارف .
التعليقات – تحصيل السعادة دائرة المعارف العثمانية سنة ١٣٤٥م .

(٣٠) **فخـــرى (ماجد) .**
تاريخ الفلسفة الإسلامية – ترجمة : كمال اليازجى – الجامعة الأمريكية – بيروت .

(٣١) **الفيومى (محمد إبراهيم الفيومى) .**
* فى الفكر الدينى الجاهلى – دار المعارف المصرية .
* ملاحظات على المدرسة الفلسفية فى الإسلام – الأنجلو المصرية .
* الإمام الغزالى – دار الفكر العربى .

* قضايا فى الاجتماع الإسلامى ـ الأنجلو المصرية .
* ابن باجة وفلسفة الاغتراب ـ دار الجيل .

(٣٢) الكنـــدى .
رسائل الكندى الفلسفية ـ تحقيق وتقديم وتعليق : محمد عبد الهادى أبو ريدة .

(٣٣) اللقـــانى .
جوهرة التوحيد بشرح البيجورى ـ القاهرة .

(٣٤) محمود (عبد الحليم) .
التفكير الفلسفى فى الإسلام . ط دار المعارف .

(٣٥) محمود (عبد الغنى) .
مصطلح الحديث ـ القاهرة .

(٣٦) مدكور (إبراهيم بيومى) .
فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق ـ دار المعارف المصرية .

(٣٧) موسى (محمد يوسف) .
القرآن والفلسفة ـ دار المعارف المصرية .

(٣٨) يازجى (كمـــال) .
معالم الفكر العربى .

الموضوعـــات